



B.O. 79

Bonner Zeitschrift für THEOLOGIE und SEELSORGE

❖

Im Auftrage
der katholisch-theologischen Fakultät
herausgegeben von
Wilh. Schwer u. Fritz Tillmann

❖


7. JAHRGANG
1930

❖



Druck und Verlag von L. Schwann · Düsseldorf

v.7
1930



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/gtu_32400002548679

INHALT.

Abhandlungen:

	Seite
Neue Pauluskommentare aus der griechischen Kirche / Univ.-Prof. Dr. K. Staab, Würzburg	1
Neues zur Kontroverse über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä / Dr. Joh. Ernst, Bamberg	16
Geist und Geschichte der Kinderfreundebewegung / Dezernent Dr. Konr. Algermissen, M. Gladbach	32
Die Reueformel des Katechismus / Rektor K. Schroeder, Honnef a. Rh.	53
Die Quellen des paulinischen Gewissensbegriffes / Studienrat Dr. Theod. Schneider, Schleiden	97
Der weltflüchtige und welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums / P. Dr. Chrysostomus Baur O. S. B., Seckau	113
Die praktische Arbeit der Kinderfreundebewegung und unsere Auf- gaben und Gegenmaßnahmen / Dezernent Dr. Konrad Algermissen, M. Gladbach	127
Die älteste Sammlung kirchlicher Fastenpredigten / Dr. Joseph Riegel	155
Weltanschauliche Elemente in den Bekenntnissen des heiligen Augu- stinus / Dr. Hans Frankenheim, Mehlem a. Rh.	193
Zur Geschichte und Kritik des Deismus / Hochschulprofessor Dr. Jos. Engert, Regensburg	214
Kirchenkatechismusspiele der Kölner Jesuiten (1636—1645) / Pro- rektor A. Schüller, Boppard	226
Friedrich Nietzsche in der geistigen Lage der Gegenwart I / Univ.-Prof. DDr. Theod. Steinbüchel, Gießen	281
Kohelet ein alttestamentlicher Wahrheitssucher / Privatdozent Dr. Hub. Junker, Bonn	297

	Seite
Die kirchliche Entfremdung des neuzeitlichen Bürgertums / Univ.-Prof.	
Dr. Wilh. Schwer, Bonn	307
Thomas von Aquin und die gemäßigte Volkssouveränitätslehre / Stufenrat Dr. theol. Dr. phil. Wilh. Müller, Köln	321

Übersichten:

Dogmatik und Dogmengeschichte / Univ.-Prof. Dr. P. Junglas, Bonn	60
Neuere Literatur zur Exegese und Theologie des Alten Testamentes / Univ.-Prof. Dr. Lor. Dürr, Braunsberg	160
Aus protestantischer Gedankenwelt und Seelsorge / Univ.-Prof. Dr. Wilh. Schwer, Bonn	171
Sowjetrußland / Prof. Dr. Wilh. Schwer, Bonn	257
Die Religionen der Urvölker Amerikas / Prof. Dr. Friedr. Andres, Bonn	266
Neue Literatur zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt / Pfarrer Dr. Joh. Honnef, Lövenich b. Köln	346

Aus Seelsorge, Kirche und Leben:

Das Kölner Priesterseminar im Wandel der Zeiten	73
Das Werden der Ursulalegende	77
Zu den Ausgrabungen im Bonner Münster	179
Das Priesterkollegium am Campo Santo in Rom	180
Um kirchliche Einheit	270
Atlas hierarchicus	272
Religionspädagogische Herbsttagung	272
Der Durchbruch der Sekten in der Nachkriegszeit	351
Die erste Kinderkommunion im Altertum und Mittelalter	355
Religiös-soziale Tagungen	357

Buchanzeigen:

	Seite
Ordensgeschichte	82
Predigt und Predigtlehre	83
Religionslehrbücher und katechetische Hilfsmittel	85
Liturgie, Liturgik und kirchliche Kunst	88
Soziale Theorie und Praxis	91
Religiöse Literatur für Gebildete	95, 279, 374
Augustinusliteratur	183, 364
Schule und Erziehung	185
Seelsorge und kirchliche Volkskunde	187
Theologische Handwörterbücher	189
Ausländische Zeitschriften	191
Offenbarung und Kirche	274
Aus Geschichte und Theorie der Predigt	275
Liturgisches	277
Bibelwissenschaften	362
Kirchen- und dogmengeschichtliche Quellschriften	363
Katechese und Unterricht	365
Zur Erziehungslehre	366
Seelsorge	369
Geschichte, Gesellschaft, Wirtschaft	370
Aszetische Schriften für Priester	373

Verfasser der besprochenen Schriften:

	Seite		Seite		Seite
Acken, Joh. van	185	Barth, Medard	88	Bopp, Linus	368
Adam, Karl	66, 279	Bartmann, Bernh. 61,	279	Böser, Fidelis	85
Adrian, J.	365	Baumgärtler, Joh.	355	Burger, Tib.	348
Adrian-Werbung	279	Baur, P. Chrys.	275	Busch, Joh.	188
Algermissen, Konr.	351	Baxa, Jak.	370	Butler, Cuthbert	82
d' Alès, Adhemar	66	Beeking, Jos.	95, 279		
Althaus, Paul	63	Bentele, Aug.	347	Calm, Hans	276
Anselm, hl.	70	Berg, Ludw.	257	Cathrein, Viktor	373
Arendt, Hannah	183	Berghoff, Steph.	95, 348	Corsten, Wilh.	187
Astrow, W.	275	Bertram, Kard.	275	Cramer, R.	257
Augustinus, hl.	184	Beyer, Georg	276		

	Seite		Seite		Seite
Dalman, G.	165	Hochstetter, Fr. . . .	70	Mayer, Heinr.	86
Dausend, Hugo . . .	365	Hoeber, Karl	372	Messner, Joh.	371
David, Emmerich . .	180	Homscheid, Alb. . . .	349	Mohr, Heinr.	375
Deinhardt, Wilh. . .	71	Honnet, Joh.	84	Molina, Thomas . . .	65
Dieckmann, Herm. .	274	Huhn, J.	69	Morganti, Pasquale .	373
Diekamp, Franz . . .	61	Huppert, Ph.	89		
Dimmler, Herm. . . .	279			Nansen, Fridtjof . . .	257
Dreiser, Theod. . . .	257	Ibscher, Fortunat . .	277	Niebergall, Friedr. . .	346
Dubowy, Ernst . 83,	276	Innerkofler, Ad. . . .	280	Noth, M.	163
Dunin-Borkowsky, St.	185	Johner, Dom.	89	Nötzel, Karl	257
		Jonas, Hans	184		
Effmann, Wilh.	90	Junglas, P.	360	Odenwald, Theod. . . .	64
Emge, C. A.	64	Jüngst, Hildegard . .	94	Ossendowski, Ferd. . .	257
Emmel, K.	364			Ostlender, Heinr. . . .	363
Engel, Joh.	83	Kahle, Paul	160		
		Kieffer, G.	90	Paffrath, Tharc.	166
Fattinger, Rud. . . .	369	Kittel, Rud.	164	Panfoeder, Chrysost. .	278
Faulhaber, Kard. . .	169	Kleinschmidt, Beda .	187	Paquet, Alf.	257
Fendt, Leonh.	71	Klug, Jos.	374	Paris, Gerh.	67
Fichte, Joh. Gottlob .	92	Kober, Aug. Heinr. . .	257	Parsch, Pius . . . 90,	278
Frick, Heinr.	67	Koch, Hugo	68	Pauli, Herm.	94
		Koepfel, P.	168	Pesl, Ludw.	94
Galling, K.	162	Kramar, Karel	257	Peters, Norb.	166
Galtier, Paul	60	Kraus, J. B.	371	Peterson, Erik	67
Geiß, Alf.	347	Künkel, Fritz	369	Pfaff, Paul	348
Gengler, Nik.	348			Pfleger, Luzian	189
Geyer, Bernh.	363	Lampe, H.	375	Pfliegler, M.	86
Goebel, Benj.	274	Landmesser, Franz . .	188	Pichler, Al.	373
Grabmann, Martin . .	69	Langbehn, Jul.	372	Pichler, Wilh.	86
Grabowsky, Ad. . . .	257	Lasowski, Ernst . . .	70	Piekarek, A.	86
de Grandmaison, L. .	67	v. Lassaulx, Hub. . . .	89	Pius XI.	66, 364
Gröber, Konr.	349	Lechner, M.	185	Poschmann, Bernh. . .	69
Groteken, Alb.	280	Lenhart, Georg	349	Pribilla, Max	274
Grüniger, Benj. . . .	91	Lesaar, Heinr.	184	Przywara, Erich . . .	375
Gschössl, Ina	175	Levison, Wilh.	77		
Gspann, Joh. Chrys. .	61	Lichius, Matth.	185	Quentin, H.	362
Guardini, Romano	277, 280	Liebster, Georg	177		
		Löbmann, Hugo	91	Rademacher, Arn. . . .	375
Hagel, Franz	349	Lohmeyer, Ernst . . .	68	Ramakers, Jos.	365
Hahn, Seb.	366	Lortzing, J. . . . 71,	277	Reckers, Ernst	73
Häring, Otto	366	Lugmayer, Karl. . . .	373	Reed, John	257
Heim, Karl	64	Lutz, Nelly	174	Rensing, G.	87
Heine, Elisabeth . . .	280			Rieder, Karl	84
Herz, Johannes	178	Martin, B.	85	Rieger, Jul.	347
Herzog, F. A.	89	Martin, Jos.	363	Rinteln, Fritz Joach. v.	372
Hilpisch, Stephan . . .	82	Martin, L.	85	Rippel, Gregor	278
Hindenberger, Ant. . .	349	Mausbach, Jos. . 65,	183	Rivière, J.	69

	Seite
Rouet de Journal . .	374
Romeis, P. Kapistran	364
Sailer, J. M.	95
Schaeder, Erich . . .	63
Schairer, Im. B. . . .	178
Schauer, J. B.	170
Scherer, Clemens . .	189
Scherer, Wilh.	70
Scherg, Th.	87
Schiffers, H.	188
Schmid, Max	374
Schmidt, P. Wilh. . .	266
Schmitt, Fr. Sales. .	363
Schmitt, Jul.	90
Schneider, Franz . .	90
Schofer, Jos.	96
Scholz, Heinr.	92
Schröteler, J.	186
Schuck, Joh.	374
Schwer, Wilh.	93
Seeberg, Erich	65
Sertillanges	70
Siegmund-Schultze .	257
Sierp, Walter	376
Skutella, Fridolin . .	90
Soiron, Thadd.	169
Solowjew, Wladimir .	91
Sommers, Paul	275
Soreth, Switbert . . .	62
Spaldak, Ad.	67
Sperber, A.	363
Speyer, Jos.	370

	Seite
Steckelings, Wilh. . .	95
Stegemann, Viktor . .	184
Stegmüller, P.	87
Steiert, Herm.	84
vom Stein, Frh.	92
Steinmann, Alph. . . .	93
Stephan, Horst	62
Stingeder, Franz	276, 347
Stöcklein-Stahl	88
Strahberger, L.	88
Sträter, Herm. Jos. .	374
Streit, P. Rob.	272
Stock, Wilh.	93
v. Tessen-Wesierski .	65
Tewes, Alf.	364
Thomas, J.	257
Tillich, Paul	172
Timmen, Wilh.	370
Toth, Tihamar	187
Trotzki, Leo	257
Ude, Joh.	66
Vandeur, Dom Eug. . .	93
Verschaeve, Cyr. . . .	376
Vetter, Joh.	91
Vinbach, Alb.	278
Vogels, H. J.	363
Vonier, Ansgar	66
Walterscheid, Joh. . .	365
Wasmann, Erich	96
Watermann, Karl . . .	67

	Seite
Weigl, Franz	368
Weingartner, Jos. . . .	348
Wesseling, Walter . . .	96
Wiegand, Friedr. . . .	68
Winkler, Emil	188
Wolpert, Leo	96
Zacher, Franz	350
Zahn, Theod.	68
Zellinger, Joh.	363

Ohne Verfassernamen:

St. Augustinus, Fest-	schrift	364
Beruf. Frauenarbeit i.	Dienste d. Seelsorge	369
Bethlehem-Jerusalem,	Karten	88
Florilegium Patristi-	cum	363
Jahrbuch des Gebets-	apostolats	370
Lexikon f. Theologie	und Kirche	189
Religion in Geschichte	und Gegenwart . . .	190
Sanctificatio nostra .		189
Tagebuch eines Groß-	stadtpfarrers	176
Taschenkalender 1930		189
Was sahen 58 deut-	sche Arbeiter in	
Rußland?		257



Neue Pauluskommentare aus der griechischen Kirche.

Von Univ.-Prof. Dr. K. Staab in Würzburg.

In der Zeit vom 3. bis 5. Jahrhundert erhob sich in der griechischen Kirche die wissenschaftliche Exegese der heiligen Schriften an innerer Geistentfaltung und äußerer Fruchtbarkeit zu einer Höhe, wie sie die Kirche seitdem kaum mehr gesehen hat. Diese Blüte wurde dadurch begünstigt, daß sich die Exegeten jener Zeit für das Verständnis des Neuen Testaments und der paulinischen Briefe insbesondere in einer außerordentlich günstigen Lage befanden. Die Sprache der heiligen Schriften war ihre Muttersprache. Nicht in die klassische Schreibweise eines Plato und Demosthenes hatten die Apostel die Kunde vom neuen Gottesreich gekleidet, sondern in die einfache Sprache des Volkes. Und diese hatten jene Väter schon auf der Mutter Schoß erlernt, in ihr waren sie herangewachsen, in ihr waren sie gewohnt, ihre Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Wie oft stehen wir heute vor dunklen, fremdartigen Worten des Völkerapostels und fragen uns, was sie eigentlich besagen wollen. Wer könnte uns da besser Bescheid geben als jene Männer, denen diese Sprache von Jugend auf vertraut war, die ganz anders in deren Geiste lebten als irgendeiner von uns Nachgeborenen? Dazu kommt, daß das Kulturleben, die Einrichtungen, Sitten und Gebräuche des staatlichen wie privaten Lebens wesentlich noch die gleichen waren wie jene, unter denen die erste christliche Generation herangewachsen war. In den paulinischen Briefen erscheint uns heute vieles so fremd und kaum faßbar, weil eben die Welt von heute nicht mehr die Welt Pauli ist. Man denke z. B. nur an das Wirken der Charismen, an die Stellung der urchristlichen Propheten, an die Feier der Eucharistie damals und heute. Der Völkerapostel schrieb nicht für ferne Jahrhunderte, sondern für die Adressaten seiner Briefe. Er schrieb für ihre augenblicklichen Verhältnisse, gab Antwort auf Fragen, die sie beunruhigten, löste Schwierigkeiten, die auf ihnen lasteten. Die Väter aber, die jenen Gemeinden räumlich und zeitlich näherstanden, mußten daher auch den Sinn der Paulusworte leichter erkennen als wir. Daher haben ihre Kommentare für uns nicht nur den Wert von wissenschaftlichen Meinungen, sondern den Wert von Quellschriften.

Die meisten jener Blüten, welche dieser Frühling der Paulusexegese hervorgebracht hatte, konnten leider für die Nachwelt nicht zur Frucht ausreifen. Ein Frühreif hat sie jäh zerstört. Und das kam so: Eine Anzahl gerade der fruchtbarsten und tiefgründigsten Exegeten, wie Origenes, Apollinaris von Laodicea, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, verfiel bald wegen dogmatischer

Irrtümer dem Anathem der Kirche. Ihr Name war gebrandmarkt als der eines Häretikers, ihre Schriften wurden dem Feuer übergeben oder doch den Motten zum Fraße überlassen. Und so wurde mit dem Verdammenswerten auch das viele Gute, das sie enthielten, dem Untergang geweiht. — Auf der anderen Seite erhob sich unter den rechtgläubigen und kirchentreuen Exegeten ein Mann zu solcher Höhe, daß er alle anderen in den Schatten stellte. Es war der „Goldmund“ von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus. Er verdient gewiß unter die Großen der alten griechischen Exegeten gezählt zu werden, aber er ist nicht ihr Größter, als den ihn die Welt jahrhundertlang gefeiert hat. Ihm eignet der wissenschaftlich-exegetische Sinn bei weitem nicht in dem Maße wie einem Origenes, Diodor oder Theodor. Ihm ist die heilige Schrift einzig Mittel zur Seelsorge. *Hentenius* sagt von ihm in feiner Beobachtung: „Ubique id potius agere solet, ut homines a vitiis revocaret ad virtutes, quam ut auctoris mentem aperiret“ (*Migne*, P. G. 118, 15). Niemand hat es so wie er verstanden, den Gehalt der heiligen Schriften in seinen Homilien für das religiöse Leben fruchtbar zu gestalten. Er bot, wonach auch viele Praktiker der Gegenwart in unbewußter Kurzsichtigkeit verlangen, praktische Brauchbarkeit an Stelle wissenschaftlicher Tiefe. So wurde Chrysostomus zum Fürsten der Exegese erhoben, als welcher er ein halbes Jahrtausend unbestritten das Feld beherrschte. Keine Exegese galt mehr etwas, wenn sie nicht seinen Geist atmete, besser noch, seine Worte übernahm. Und diese Alleinherrschaft, die alles andere vergessen ließ, dauert in gewissem Sinne bis heute noch fort. Man prüfe nur einmal unsere heutigen Pauluskommentare daraufhin, wen sie als Zeugen aus der griechischen Kirche nennen, wenn sie die alte Tradition zu Worte kommen lassen wollen. Da finden wir immer wieder Chrysostomus, Theodoret, Johannes Damasc., Ökumenius, Theophylakt, Euthymius Zigabenus genannt. Man wundert sich, daß eine solche Reihe von Autoren fast immer die gleiche Meinung vertritt, nicht selten mit den gleichen Worten. Würde man kurz sagen: Chrysostomus und seine Nachbeter oder Abschreiber, so wäre des Rätsels Lösung gegeben, und der Wert dieser Serie wäre auf das zurückgeführt, was sie wirklich bedeutet: es ist nur eine einzige Stimme in vieler Mund.

Unser Interesse verdienen heute in viel höherem Grade jene Exegeten, die vor Chrysostomus schrieben oder doch unabhängig von ihm sich eine wissenschaftliche Meinung bildeten. Aber gerade von ihnen besitzen wir in direkter Überlieferung in der Ursprache überhaupt nichts mehr. Erhalten ist eine lateinische Übersetzung des Kommentars von Theodor von Mopsuestia zu den zehn kleineren Paulinen, hrg. von *H. B. Swete*, 2 Bde., Cambridge 1880. Eine von *Rufin* gefertigte lateinische Bearbeitung des Kommentars von Origenes zum Römerbrief (*Migne*, P. G. 14) ist so frei, daß sie kein Bild mehr vom ursprünglichen Werke gibt. Alles übrige, das nicht unwiederbringlich verloren ist, steckt in den *Katenen*, d. h. in jenen Kompilationen der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends, welche die heiligen Schriften in der Weise kommentieren, daß sie

zu den einzelnen Textabschnitten ausgewählt, mit Autorennamen versehene Exzerpte aus den Vaterschriften setzen und diese gleich den Gliedern einer Kette miteinander verbinden. Es sind dies ihrer Natur nach nur sekundäre Quellen, aber nach dem Verlust der Originalschriften sind es die einzigen, die uns aus der Blütezeit der Exegese noch einiges gerettet haben.

Auch diese Quellen waren uns bisher nur in ganz geringem Maße erschlossen. Der einstige Präfekt der Vatikanischen Bibliothek in Rom und spätere Kardinal *Angelo Mai* hat eine Reihe von solchen Texten in seine zahlreichen Publikationen aufgenommen. Aber seine Editionstechnik bestand nur darin, daß er in den Codices seiner Bibliothek die betreffenden Abschnitte anmerkte — noch heute sieht man zuweilen die Striche von seiner Hand —, sie Berufsschreibern übergab und deren Elaborat ohne weitere Nachprüfung der Druckerei überließ. Außer ihm hatte der Engländer *J. A. Cramer* in den 8 Bänden seiner „*Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*“, Oxford 1838—44, Material gesammelt. Aber er hatte das Mißgeschick, fast immer minderwertige, nicht selten die schlechtesten Codices, die der Zufall ihm in die Hand gespielt hatte, zu verwenden; diese druckte er in ihrem vollen Umfang ab und verband so mit einigem Guten eine kaum übersehbare Menge von wertlosem Ballast. Dazu verließ auch er sich allzuviel auf die Arbeit seiner Schreibgehilfen.

Bei dieser Sachlage war es begreiflich, daß schon in den 90er Jahren Männer wie *A. Ehrhard* und *H. Lietzmann* nach einer systematischen Untersuchung der gesamten Katenenliteratur riefen. *M. Fäulhaber* und *J. Sickenberger* traten zunächst aufs Feld und lieferten äußerst wertvolle Vorarbeiten für die Erforschung der Katenen zum Alten Testamente und zu den Evangelien. Ich selbst setzte mir nach einer einführenden Behandlung der Katenen zu den Katholischen Briefen¹ die Erforschung der Pauluskatenen zum Ziele. Nachdem ich in jahrelanger Arbeit in den Bibliotheken des Auslandes — die deutschen Bibliotheken enthalten fast nichts von Bedeutung — die noch vorhandenen handschriftlichen Quellen geprüft und gesichtet hatte², ging ich daran, die dort enthaltenen wertvollen und noch unbekannten Texte für eine Ausgabe vorzubereiten. Das umfangreiche Manuskript dazu liegt heute abgeschlossen bei Aschendorff und wird hoffentlich in Bälde erscheinen. Die folgenden Darlegungen wollen einen kurzen Vorbericht über die wichtigeren Kommentare geben, die diese Edition bringen wird.

1. Didymus von Alexandria (etwa 313—398).

Von der Paulusexegese des blinden Alexandriners haben uns die Katenen Stücke zu Röm, 1 u. 2 Kor überliefert.

¹ Vgl. *Biblica* 5 (1924) 296—353.

² Vgl. Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht, Rom 1926, *Scripta Pont. Inst. Bibl.*

Das erste Fragment, geboten von den cod. Vat. 762 und Monac. 412, behandelt das 7. Kap. des Römerbriefes. Es entstammt nicht einem eigentlichen Kommentar; das Ziel des Verfassers geht auch in erster Linie nicht darauf hin, den exegetischen Gehalt der Paulusworte zu heben, sondern die These zu beweisen, daß das „Fleisch“ nicht seiner Natur nach schlecht sei. Es ist dies das Thema der nur fragmentarisch erhaltenen Schrift des Didymus, „Gegen die Manichäer“, und aus dieser dürfte unser Text entnommen sein. Die Frage, wo es in die bisher bekannte Rezension einzufügen sei, läßt sich ebenfalls mit Wahrscheinlichkeit beantworten. Im 5. Kap., überschrieben „Corpus peccati quomodo fiat“, behandelt Didymus die verschiedenen Einwände, die aus den Paulusbriefen gegen seine These erhoben werden könnten. Der erste mag aus Röm 7, speziell aus Vers 18 entnommen sein, und in unserem Fragment gibt der Autor die Antwort darauf. Dann wendet er sich 1 Kor und den beiden Thess zu und schließt die Darlegung sinngemäß mit dem Gedanken ab: Wenn somit in diesen Beispielen Fleisch und Geist sowohl als Träger der Sünde wie der Heiligkeit erscheinen, so ergibt sich daraus, daß sie von Natur aus weder gut noch böse sind, sich aber zufolge des freien Willens für das eine wie das andere entscheiden können.

Von einem Kommentar des Didymus zu 1 Kor wußten wir seither nur durch ein Zitat des Hieronymus in Ep. 119, 5. Der Cod. 28 des Pantokrator Klosters auf dem Berge Athos liefert uns in 38 Fragmenten den auf die Kap. 15 u. 16 entfallenden Teil in seinem wesentlichen Inhalt. Ein glücklicher Zufall wollte, daß darunter auch die von Hieronymus zu 1 Kor 15, 51 zitierte Stelle sich findet und wir somit auch den griechischen Text dieses Zitates besitzen. — Den größten Teil der Didymusexegese zu 2 Kor hatte A. Mai schon aus cod. Vat. 762 ediert. Der um ein Jahrhundert ältere cod. Pantokr. 28 bietet nunmehr dazu eine Reihe von Ergänzungen und Textverbesserungen.

In einem Pauluskommentar findet sich naturgemäß wenig Raum für die Allegorese, die Didymus sonst pflegt; immerhin tritt sie hervor, wenn er etwa bei 2 Kor 3, 7 unter Moses das Gesetz, unter dem Lichtschein seines Antlitzes die Lehre des Evangeliums versteht. Antimanichäisch ist er auch in seiner reinen Exegese eingestellt. So betont er zu 2 Kor 11, 14, der Satan sei nicht „seinem Wesen nach Finsternis — denn gottlos ist diese manichäische Meinung —, sondern durch eigene Entscheidung schlecht und finster“. In ebendiesem Fragment wie auch in der Exegese zu 2 Kor 2, 17 lehrt Didymus klar die Erbsünde. Es ist dies um so beachtenswerter, als er vielleicht der einzige Exeget der griechischen Kirche war, der schon in jener frühen Zeit diesen Lehrpunkt erfaßte.

2. Apollinaris von Laodicea (etwa 310—392).

Über Apollinaris, das Haupt der nach ihm benannten Sekte, veröffentlichte H. Lietzmann im Jahre 1904 den 1. Band einer groß angelegten Monographie³;

³ Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen I, Tübingen 1904.

der 2. Band, der die exegetischen Arbeiten bringen sollte, ist leider nicht erschienen. Hieronymus kannte von unserem Autor Kommentare zu Röm, 1 Kor, Gal, Eph und 1 Thess; erhalten sind uns im cod. Vat. 762 und den Parallelhss Monac. 412 und Pantokr. 28 sehr umfangreiche Stücke zum Römerbrief.

Inhaltlich gehört die Exegese des Apollinaris zum Wertvollsten, was wir aus der älteren Zeit der griechischen Kirche besitzen. Das Urteil von *Voisin*, das sich freilich nur auf wenige damals zugängliche Fragmente stützen konnte, Apollinaris begnüge sich zumeist damit, den Gedanken der inspirierten Schriften in andere Worte zu kleiden und mit Hilfe von weiteren Bibelstellen zu erklären⁴, bestätigt sich wenigstens für seine Paulusexegese nicht. Immer versucht er, den Gedanken des Apostels in seiner ganzen Tiefe zu erfassen und herauszuarbeiten und auch bei Paraphrasen und Illustrierung durch neue Stellen verliert er sein Ziel nicht aus dem Auge. Man beachte z. B. seine wohldurchdachten Ausführungen über „Gesetz“ und „Geist“ zu Röm 7, 7. Gleich ferne liegen ihm die Allegorese der Alexandriner wie die Wortuntersuchungen der Antiochener, er sucht als Dogmatiker den Lehrgehalt der Schrift. Treffend charakterisiert er selbst einmal zu Röm 11, 11 seine Exegese: „Wir wollen uns nicht um den Unterschied der Worte bekümmern, sondern um die Herausarbeitung der Sache; und wenn wir erfaßt haben, was Paulus in seinen Worten ausdrückt, so wollen wir diese Worte nicht hindern, auch noch etwas anderes zu bedeuten.“ Auch das Moralisieren liegt ihm ferner als vielen anderen alten Exegeten. Selbst in den Kap. 12—16 sucht er mehr die Paränese des Apostels klarzustellen als selbst Ermahnungen zu geben. Die dogmatischen Kontroversen seiner Zeit treten in dem Kommentar kaum hervor, aber möglicherweise hat der Katenenschmied diese Stücke als ungeeignet ausgeschieden. Seine häretische Auffassung in der Christologie ist immerhin noch erkennbar bei Röm 2, 1 und 14, 10.

3. Diodor von Tarsus (gest. etwa 392).

Von Diodor, dem Begründer der antiochenischen Schule, besitzen wir umfangreiche Kommentarstücke zum Römerbrief in den codd Vat. 762, Monac. 412 und Pantokrat. 28, in der Mehrzahl bisher noch unediert. Hieronymus nennt ihn in Ep. 48, 3 auch unter den Kommentatoren zu 1 Kor und in Ep. 119, 4 unter jenen von 1 Thess und gibt hier ein größeres Zitat zu 4, 14 ff. Die Katenen haben uns aus diesen Werken leider nichts gerettet.

Die Eigenart der antiochenischen Exegese, die schon bei ihrem Begründer klar hervortritt, ist bekannt und bedarf hier keiner näheren Erörterung. Dagegen muß auf eine Schwierigkeit hingewiesen werden, die gegen die Echtheit und Zuverlässigkeit der Diodoriana geltend gemacht werden könnte. Eine Anzahl von Texten, die in cod. Vat. 762 den Namen Diodors tragen, berühren sich nämlich enge mit solchen, die in cod. Monac. 412 unter den Namen Theodors

⁴ *Voisin Guillaume*, *L'Apollinarisme*, Louvain 1901, 181.

und Severins erscheinen⁵. Man möchte hier zunächst Fehler in der Lemmatisierung vermuten, doch ist es viel wahrscheinlicher, daß Theodor und Severian von ihrem Lehrer Diodar literarisch abhängig sind. Die Texte sind so nahe miteinander verwandt, daß man ihre wesentliche Identität festhalten muß, aber doch auch wieder im Wortlaut so weit verschieden, daß man zwei Hände für ihre Gestaltung vermuten muß. Nichts liegt da näher als die Annahme, daß Theodor und Severian sie aus einem Manuskript ihres Lehrers oder durch Niederschrift bei seinem mündlichen Vortrag übernommen haben. Eine bloße Reminiszenz an den Unterricht des Lehrers würde zur Erklärung eines soweit gehenden Zusammentreffens im Texte nicht ausreichen. Für den Erweis einer solchen literarischen Abhängigkeit ist die Tatsache von Bedeutung, daß auch cod. Vat. 762 Exegesen, die er unter dem Namen Diodors bringt, nochmals ohne wesentliche Änderung unter den Namen seiner beiden Schüler wiederholt, damit also die Existenz einer doppelten Rezension der gleichen Scholien unter verschiedenen Namen bezeugt; so z. B. bei Röm 8, 15; 9, 1—5 usw. Wenn somit die fraglichen Texte in Wahrheit auch allen drei Autoren zugehören, so sind sie in erster Linie doch geistiges Eigentum Diodors und bleiben es auch nach der Übernahme durch seine Schüler. Ich habe sie daher nur unter seinem Namen in der Ausgabe eingestellt und die Abweichungen der jüngeren Rezension im Apparate untergebracht.

4. Theodor von Mopsuestia (350—428).

Ebedjesu nennt in seinem Katalog der Schriften Theodors Kommentare zu allen 14 Paulusbriefen und tatsächlich sind uns auch Fragmente zu allen erhalten, teilweise in recht beträchtlichem Umfang. Sie haben in ihrer Hauptmasse in den obengenannten Editionen von *A. Mai* und *J. A. Cramer* Aufnahme gefunden und wurden dann von *O. F. Fritzsche* zu einer Separatausgabe zusammengestellt, Zürich 1847, abgedruckt bei *Migne*, P. G. 66, 787—968. *Fritzsche* ging gewiß mit Verständnis und Gewissenhaftigkeit ans Werk, aber er vertraute kritiklos den absolut unzuverlässigen Editionen von *Mai* und *Cramer* und zog nicht eine einzige Handschrift zu Rate. So konnte es nicht ausbleiben, daß seine Arbeit ebenso mangelhaft ausfiel wie die jener. Zu einer Korrektur von Fehlern in der Lemmatisierung wie zur Ergänzung fehlender Texte hatte er keine Möglichkeit. Seine Verbesserungen auf Grund von Konjekturen betreffen in der Regel Fehler, die in den Hss gar nicht vorhanden sind, und sind zumeist auch verfehlt.

Somit war auch für eine Ausgabe der Theodorexegese zu den Paulinen, wenn sie wissenschaftlich Vertrauen verdienen sollte, alles von Grund aus neu zu schaffen. Für die zehn kleineren Paulinen hat *H. B. Swete* diese Arbeit geleistet,

⁵ Zuerst beachtet von *O. F. Fritzsche*, *Migne*, P. G. 66, 701 ff.; vgl. dazu *Staab*, *Die Pauluskatenen*, 40—43.

indem er seiner äußerst sorgfältigen Ausgabe der uns erhaltenen lateinischen Übersetzung die griechischen Fragmente aus cod. Coisl. 204 beifügte und dazu einen Apparat schrieb, der fast einem Kommentar gleichkommt. Leider war ihm der um wenigstens ein Jahrhundert ältere cod. Pantokrat. 28 unbekannt geblieben. Doch hätte letzterer kein neues Material geboten, da er für diese Briefe nur ein Parallelzeug zu Coisl. 204 ist und mit ihm auf die gleiche Mutterhs zurückgeht.

Für die vier großen Paulinen habe ich die uns erhaltenen Fragmente neu bearbeitet. Als Quellen dienten außer den früher schon verwerteten codd Vat. 762, Monac. 412 und Coisl. 204 der cod. Vindob. theol. 166 mit 11 Fragmenten zu Röm 1 und Pantokrat. 28 mit sehr reichem Material zu allen Briefen. Zu 1 Kor bietet letztere Hs mit ihren 82 Theodorscholien ein Vielfaches des bisher zugänglichen Materials.

5. Severian von Gabala (gest. nach 409).

Über Severian, den Zeitgenossen und zeitweilig scharfen Gegner des hl. Chrysostomus, wußten wir seither wenig mehr als die Worte des Gennadius von Marsillia: „Severianus, Gabalensis ecclesiae episcopus, in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis fuit . . . Legi eius expositionem in epistolam ad Galatas⁶.“ Neuerdings hat uns *J. Zellinger* nach entsagungsvoller Kleinarbeit in zwei trefflichen Monographien ein konkreteres Bild von dem Homileten gegeben⁷. Eine Ergänzung des Bildes nach der Seite seiner exegetischen Arbeit hin fehlt uns dagegen noch völlig. Bekannt ist nur, daß Severians Name in den Katenenkommentaren sehr häufig wiederkehrt; ein Versuch aber zu einer Sammlung und Bearbeitung der hier erhaltenen Texte ist bis heute noch nicht unternommen worden. Gedruckt sind nur einzelne in den Katenenbänden von *Cramer* zerstreute Scholien.

Die Hauptquelle der Severianexegese zu Röm liegt im cod. Vat. 762. Dazu treten 16 Scholien aus Vindob. 166 und 11 Scholien aus Monac. 412, letztere zu meist mit denen des Vat. identisch. Für die beiden Korintherbriefe bleibt wieder Vat. 762 Quelle, er wird aber an Menge des gebotenen Materials weit übertroffen von dem Athoscodex Pantokr. 28, der für diese beiden Briefe eine im wesentlichen selbständige Katene bietet, die noch unmittelbar aus den originalen Kommentaren geschöpft ist. Zu 1 Kor bietet der Athoscodex, abgesehen von den ersten drei und dem letzten Kapitel, einen nahezu vollständigen Kommentar, ebenso zu den fünf ersten Kapiteln von 2 Kor, dagegen wird er von Kap. 6 an lückenhaft. Für die 11 Briefe Gal-Hebr haben wir eine Fundgrube für Severiana in dem Pariser cod. Coisl. 204; als Parallelzeug tritt ihm hier Pantokr. 28 an die

⁶ De script. eccl. 21.

⁷ *J. Zellinger*, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala, Münster 1916. Ders., Studien zu Severian von Gabala, Münster 1926.

Seite. Was der Ps.-Ökumenius-Typ als solcher an Neuem hinzufügt, ist ganz unbedeutend; dagegen sind in 3 Hss dieses Typs, nämlich den codd Barb. 574, Marc. 546 und Ambros. C 295 inf., sehr umfangreiche Stücke aus den Originalkommentaren Severians zu Kol, 1 u. 2 Thess, 1 u. 2 Tim eingedrungen und so erhalten geblieben. Die 3 Hss müssen natürlich auf einen gemeinsamen Archetyp zurückgehen, sind aber untereinander nicht in der geraden Linie verwandt, Barb. 574 bringt nur zu den 3 erstgenannten Briefen Severianexegesen, Marc. 546 außerdem zu 1 Tim und Ambros. C 295 inf. auch zu 2 Tim.

Die merkwürdigste Erscheinung, vor die uns die Exegese Severians stellt, ist ihre Überlieferung in zwei völlig getrennten Rezensionen. Die hier hervortretenden Divergenzen lassen sich nicht mehr durch den Hinweis auf die gerade in der Kettenüberlieferung normale Veränderung der Texte erklären, sondern es liegen hier zwei ganz selbständige Bearbeitungen vor, die es auch in der Edition nötig erscheinen ließen, die Texte in Parallelkolumnen nebeneinander zu stellen.

Für die beiden Korintherbriefe liegt die eine Rezension im Vat. 762, die andere im Pantokr. 28. Für Kol-2 Tim stehen auf der einen Seite als Parallelzeugen Coisl. 204 und Pantokr. 28, auf der anderen Seite die codd Barb. 574, Marc. 546 und Ambros. C 295 inf. Auch für die übrigen Briefe mag eine doppelte Rezension existiert haben, sie ist uns aber nicht überliefert. Cod. Pantokr. 28 bietet in einzelnen Fällen beide Rezensionen nebeneinander. Es erklärt sich daraus, daß der Autor dieser Kompilation aus verschiedenartigen Quellen geschöpft hat, und wenn er auch bemüht war, Wiederholungen zu vermeiden, so sind ihm doch solche in einigen Fällen entgangen. Bei der Verschiedenheit der äußeren Form der Texte erkannte er nicht sogleich deren wesentliche Identität.

Vergleicht man die beiden Rezensionen miteinander, so zeigt sich darin ein Unterschied, daß jene des Vat. 762 den Paulustext im allgemeinen wörtlich anführt und daran die Erklärung knüpft, während jene des Pantokr. 28 in paraphrastischer Weise den Paulustext gleich in die Exegese hineinnimmt und sich wenig an den Wortlaut bindet. Die Scholien der beiden Rezensionen berühren sich immer außer bei 1 Kor 15, 12—20: hier glossiert Pantokr., Vat. nimmt die 9 Verse zusammen, um daran eine Polemik gegen die Doketen zu knüpfen. Der Unterschied ist also wesentlich formaler Art, inhaltliche Differenzen lassen sich nicht erweisen. Die Rezension der 3 Ök.-Hss ist im allgemeinen reicher und besser, zuweilen aber verdient wieder Coisl. 204 entschieden den Vorzug. Diese Beobachtung wie auch die Tatsache, daß die bezüglichen Hss alle ohne Zögern die beiden Rezensionen Severian zuschreiben, legt die Annahme nahe, daß er selbst seinen Pauluskommentar in zwei verschiedenen Bearbeitungen der Öffentlichkeit vorlegte. Die Frage, welche Rezension als die ältere zu erachten wäre, ist deshalb schwer zu beantworten, weil uns beide nur fragmentarisch vorliegen. Der Umfang der Scholien kann jeweils durch die Zufälligkeiten der Kettentradition bestimmt sein.

Die erste Sammlung der Paulusexegese des Bischofs von Gabala ergab ein

Material von ganz bedeutendem Umfang. Die Quellangabe τεῦχος νζ' (= 57), λόγος στ' (= 6), κεφάλαιον ιθ' (= 19), die Ökumenius um das Jahr 600 zu einer Hermenie Severians zu 1 Kor 6, 18 setzt, kann nicht mehr wundernehmen. Auch inhaltlich verdient seine Schrifterklärung durchaus Beachtung. Severian zeigt sich als Exeget vom Fach. Er untersucht die Bedeutung der Worte, die Satzkonstruktion, die Art des Gedankenausdrucks. Er sucht den Text in seiner Tiefe zu ergründen. Man beachte z. B. bei Röm 9, 20, wie er nicht in der Art von Chrysostomus mit rhetorischen Wendungen und aszetischen Mahnungen über Schwierigkeiten hinwegzukommen sucht, sondern sich bemüht, sie wirklich zu erfassen und zu lösen. Mit den Texterklärungen verbindet Severian gerne theologische Darlegungen, vor allem über trinitarische Fragen. Selbst korrekt in seinen dogmatischen Anschauungen polemisiert er nicht selten gegen Häretiker, so gegen Sabellius zu Röm 8, 34, gegen die Doketen zu 1 Kor 15, 12 ff. gegen die Valentinianer, Markioniten, Photinianer, Apollinaristen zu 1 Kor 15, 47, gegen die Leugner der Auferstehung zu 1 Kor 15, 50 usw. Besonders stark ist seine Opposition gegen eine inkorrekte Verehrung der Engel, welche die zentrale Stellung Christi in der Kirche und im Universum bedroht. Wie Severian im Prolog zu Kol ausführt, wollten die Heidenchristen in den von ihnen früher verehrten Göttern die Engel der christlichen Lehre wiedererkennen und sie zu Mittelwesen stempeln, welche die Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung aufrechterhalten. Demgegenüber betont er aufs schärfste: es gibt nur einen Mittler, Christus. Darin sieht er die Tendenz, die Paulus selbst bei der Abfassung des Briefes verfolgt habe. Man sieht, wie die theologischen Kämpfe der Frühzeit in den Schriften Severians noch nachzittern.

6. Gennadius von Konstantinopel (gest. 471).

Die Pauluskatenen fügen zum Namen „Gennadios“ leider nie eine nähere Bestimmung; aber die Geschichte kennt keinen anderen Träger dieses Namens, dem die Scholien zugeeignet werden könnten, als jenen Gennadius, der 458—471 auf dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel saß. Von ihm berichtet sein Namensgenosse Gennadius von Mars.: „Vir lingua nitidus et ingenio acer, tam dives ex lectione antiquorum fuit, ut Daniele prophetam ex integro ad verbum commentatus exponeret; homilias etiam multas composuit⁸,“ und der Chronist Marcellinus Comes fügt die Worte bei: „Et Pauli epistolas omnes exposuit⁹.“

Die von Migne, P. G. 85, 1669—1734 gegebene Zusammenstellung der Paulus-exegesen von Gennadius ist nach Umfang wie Textgestalt gleich mangelhaft. Sie enthält einige unechte Stücke und läßt eine große Zahl von echten vermissen. Entnommen hat Migne die Texte in der Hauptsache dem 4. Bd. von Cramers

⁸ De vir. ill. 90; P. L. 58, 1113.

⁹ Chron. ad a. 470; P. L. 51, 931.

Katenenwerk, ohne eine Hs. beizuziehen und ohne den Versuch zu einer Textrevision zu machen.

Die Quellen für die Neuausgabe der Gennadiusscholien sind der bisher noch nirgends berücksichtigte cod. Vindob. theol. 166, der für Röm 1, 5—2, 5 einen lückenlosen Kommentar bietet; sodann cod. Vat. 762, der den Kommentar von Röm 5, 12—15, 32 fast ebenso lückenlos weiterführt und daneben noch einige Hermenien zu verschiedenen anderen Paulustexten bringt. Als Parallelzeuge erscheint von Röm 7, 8 an der cod. Monac. 412 und von Röm 9, 19 an der cod. Pantokr. 28. Beide bringen kein nennenswertes Sondergut und stehen an Bedeutung zurück; immerhin verdienen sie Beachtung, weil der Athoscodex älter ist als Vat. 762 und der Münchner Codex eine von diesem unabhängige Traditionslinie darstellt. Einige weitere Scholien zu zerstreuten Paulustexten sind noch in den Hss des Ps.-Ök.-Typs enthalten.

Was uns von der Paulusexegese des Patriarchen erhalten ist, beschränkt sich somit im wesentlichen auf den Römerbrief; doch liegt uns hier seine Arbeit noch mindestens zu Dreivierteln ihres Umfangs vor und gestattet einen klaren Einblick in den Charakter seiner Schrifterklärung. Er steht der Schule der Antiochener nahe, ohne jedoch in allem von ihr beeinflußt zu sein. Gegenüber früheren Schriftstellern zeigt Gennadius darin einen Fortschritt, daß er die Gedankenfolge in der paulinischen Darstellung beachtet und klarstellt. Die Empfindung für Disposition ist bei keinem anderen alten Exegeten in diesem Maße festzustellen. Zu Röm 1, 16 zitiert er den Vers 9, 6, bemerkt jedoch dazu: „Doch das werden wir erklären, wenn wir mit Gottes Hilfe zu dieser Stelle kommen; jetzt kehren wir zurück zum vorliegenden Text.“ Er weiß also auch in seiner eigenen Arbeit Ordnung zu halten.

Aus dem Inhalt des Kommentars sticht die Auffassung des Patriarchen von der Gotteskindschaft der Menschen hervor: der Mensch wird zwar in der Taufe gerechtfertigt, aber zur Gotteskindschaft gelangt er erst mit der leiblichen Auferstehung und Verklärung. Nach der formellen Seite hin beachtet man, daß Gennadius gerne Beispiele aus dem Leben wählt, um die Gedanken des Apostels zu klären. Sehr zahlreich sind seine Verweise auf andere Bibelstellen. Fremde Meinungen bespricht er, ähnlich wie Theodor von Mopsuestia, mit beißender Kritik, doch ohne Nennung von Namen.

7. Ökumenius von Triikka (6. Jahrh.).

Ökumenius, Bischof von Triikka in Thessalien, ist jahrhundertlang ganz unverdienterweise zu den größten Paulusexegeten der griechischen Kirche gezählt worden. Die Veranlassung dazu gab Donatus von Verona, der in seiner Prachtausgabe von 1532 den Namen Ökumenius über jene umfangreiche Kompilation setzte, die in Wirklichkeit erst spätere Jahrhunderte geschaffen haben, die aber bis zur Gegenwart mit seinem Namen verbunden blieb. Und die Lobeshymnen, die Donatus dem vermeintlichen Verfasser sang, klangen weiter durch

die Folgezeit und finden ihr lautes Echo noch heute¹⁰. Man prüfe nur die Pauluskommentare der neueren Zeit und man wird Ökumenius immer wieder als Kronzeugen der griechischen Paulusexegese zitiert finden.

Aber eine auf die ersten handschriftlichen Quellen zurückgehende Forschung zerstört seinen Ruhm immer mehr. In meinen „Pauluskatenen“ (S. 93—99 u. 187 f.) glaube ich den endgültigen Nachweis erbracht zu haben, daß jene große Kompilation zu sämtlichen Paulusbriefen unserem Ökumenius nicht zugehört, daß sie aber eine Anzahl Scholien von seiner Hand enthält. Nunmehr habe ich diese Scholien zu einer Separatausgabe gesammelt, und diese Arbeit führte mich zu der überraschenden Erkenntnis, daß wir Ökumenius aus der Zahl der gefeierten Autoren in die Klasse der Codexschreiber überführen müssen.

Ökumenius beginnt sehr viele seiner Scholien mit den Worten: „Oder auch“ oder „Oder fasse den Satz so“ oder „Können wir den Ausdruck nicht auch so verstehen?“ oder „Füge auch diese Erklärung der obigen hinzu“ und dgl. ähnlichen Wendungen. Das zeigt, daß er seine Glossen nicht so sehr zum Paulustext als zu einem Kommentar macht, der ihm vorgelegen. Es waren die Homilien des Chrysostomus, wie er selbst in einem Schlußwort zum Kolosserbrief bemerkt: „Da ich aus der Handschrift die Erklärungen des seligen Johannes zum Kolosserbriefe nicht gut herausfand, so habe ich sie zusammengeschrieben, so gut ich konnte. Findet sich daher in ihnen etwas Fehlerhaftes oder Mangelhaftes, so wisse, Leser, daß die Schuld daran bei mir liegt.“ Zu Eph 4, 16 schreibt Ökumenius: „Siehe, was auch ich gemeint habe; denn ich konnte die Ausführungen des seligen Johannes nicht genau verstehen.“ Im Anblick der ganzen Ökumenius-exegese werden diese bisher unverständenen Worte nunmehr völlig klar. Ökumenius schrieb die Paulushomilien des Chrysostomus ab und machte dazu am Rande auch seine eigenen Bemerkungen und zeichnete diese vielleicht mit seinem Namen. So konnten sie vom Haupttext leicht abgehoben werden und lemmatisiert in die Katenenliteratur übergehen.

Diese Entstehungsgeschichte seiner Exegese bedingt schon ihren Charakter als Randglossen. Es sind oft nur einzelne Worte, Ausrufe und Fragen. Sie müssen mit dem Briefftext des Apostels bzw. den Erklärungen des Chrysostomus erst in Verbindung gebracht werden, um überhaupt verstanden zu werden. Manchmal freilich bringt Ökumenius auch längere Ausführungen über Themata, die ihn besonders ansprechen, so z. B. über die Erbsünde (Röm 5, 12 ff.), über Ehe und Jungfräulichkeit (1 Kor 7, 25 ff.). Zu letzterer Stelle bemerkt er: „Die Ausführungen (des Paulus) bezüglich der Jungfrauen erklärte er (= Chrys.) eingehender in einer besonderen Schrift über dieses Thema (= De virginitate, P. G. 48, 533—596), und dort magst du nachlesen. Ich aber schrieb nieder, was mir mit Gottes Gnade in den Sinn kam.“ Darauf gibt er tatsächlich einen vollen Kommentar zu 1 Kor 7, 25—40 und ergänzt so Chrysostomus, der sich in seiner

¹⁰ Vgl. Pauluskatenen, 208—12.

Homilie über diesen Text sehr kurz gefaßt hatte. Hohen Gedankenflug und tiefes Eindringen dürfen wir bei diesem Charakter der Exegese nicht erwarten; doch bleibt es anzuerkennen, daß Ökumenius als Codexschreiber es wagte, auch eigene Gedanken neben die des Goldmundes zu setzen, und dies in einer Zeit, da letzterer schon begonnen hatte, alle anderen Exegeten aus dem Felde zu schlagen.

Eine Eigentümlichkeit unseres Ökumenius besteht darin, daß er in weitem Umfang fremde Autoren zitiert, häufig ohne Namen, nicht selten aber auch mit dem vollen Namen und selbst genauen Quellangaben. Er nennt Clemens, Athanasius, Kyrill von Al., Gregor von Nyssa und von Nazianz, Eusebius von Caes., Basilius, Severian u. a. Seine Kenntnis der alten Literatur mag demnach recht beachtenswert gewesen sein. Wahrscheinlich gehen die meisten der nicht in Katenenform, sondern in der auch heute noch üblichen Zitierweise gemachten Zitate des großen Ps.-Ök.-Typs auf ihn zurück, vor allem die Stellen aus den Hypotyposen des Clemens von Al. Solche Zitate sind uns wertvoller als seine eigenen Glossen. — Ökumenius zitiert auch gelegentlich sich selbst. Zu Hebr 9, 1—5 weist er auf Notizen hin, die er früher zum Oktateuch gemacht habe; es mag sich hier um ähnliche Glossen gehandelt haben, wie sie uns zu Paulus erhalten sind. Dagegen erwähnt er nirgends seinen Kommentar zur Apokalypse, den *Fr. Diekamp* wieder aufgefunden und *H. C. Hoskier* jüngst herausgegeben hat: *The complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse*, University of Michigan, 1928. Er wird diesen wohl erst später geschrieben haben. Die Identität des Verfassers beider Werke ergibt sich außer der Gleichheit des Namens auch daraus, daß er sich hier wie dort als Monophysit bekennt.

8. Photius von Konstantinopel (etwa 820—891).

In seinem Monumentalwerk über Photius (III, 78—91) untersucht *J. Hergenröther* die Frage, ob Photius außer den bezüglichen Quaestionen an Amphilochius noch weitere Erklärungen zu den Paulusbriefen geschrieben habe, und er kommt zu dem Resultat, es „scheine“ dies für zehn Briefe „festzustehen“. Näheres aber scheine sehr schwer zu ermitteln. Es sei entweder eine den Amphilochien ähnliche größere Arbeit oder eine den Katenen analoge Sammlung anzunehmen.

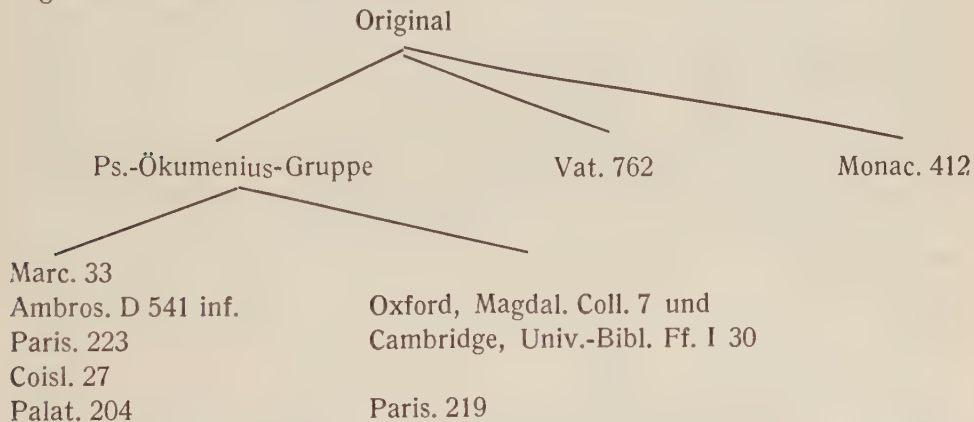
Mit der vorbereiteten Erstausgabe ist die Frage nach Existenz und Charakter des postulierten Werkes endgültig beantwortet. Die aus den handschriftlichen Quellen geschöpften Fragmente schließen sich zu wahren und eigentlichen Kommentaren von durchaus einheitlichem Charakter zusammen. Es läßt sich nur nicht mit Sicherheit sagen, ob wir noch die ganze Paulusexegese des Patriarchen besitzen, oder ob Erklärungen zu jenen Versen, die jetzt unkommentiert bleiben, verlorengegangen sind. Der Katenencharakter der Quellen spricht für Auszüge und Scholiensammlung; die Art aber, wie Photius nachträglich in die große vatikanische Katene zu den ersten drei Briefen und in den Ps.-Ök.-Typ eingefügt wurde, spricht doch noch stärker dafür, daß man ihn vollständig aufnahm. Er wird demnach nicht fortlaufend kommentiert, sondern sich auf jene Verse

beschränkt haben, die ihm wichtig erschienen und zu denen er etwas zu sagen hatte. Demnach dürfte sein Werk im wesentlichen noch vollständig vorliegen.

Die enge gedankliche und sprachliche Berührung einiger Scholien mit den Quaestionen an Amphilochius spricht für die Identität des Verfassers, besagt aber nichts bezüglich der Abhängigkeit des einen Werkes vom anderen. Photius konnte sehr wohl hier ausführlicher darlegen, was er dort kürzer sagte; und da die Amphilochien sich auf wenige ausgewählte Texte beschränken, konnte der Verfasser hier naturgemäß weiter ausholen. Die volle Selbständigkeit der beiden Werke muß sicher gewahrt bleiben. Zumeist übergeht Photius in seinem Kommentar jene Verse, die er in den Amphilochien schon behandelt hatte.

Was bisher in der Gesamtausgabe der Schriften des Photius an Paulus-exegesen ediert ist (P. G. 101, 1233—53), beschränkt sich auf einige spärliche Fragmente aus Cramer IV, zurückgehend auf cod. Bodl. Misc. 48, einen späten Deszendenten des Vat. 762 und auf den cod. Monac. 412. Dazu hat *Migne* aus Cramer VI und VII noch je 1 Fragment zu 2 Kor und Hebr aufgenommen, dagegen die viel reicheren Texte zu 1 Kor aus Cramer V unberücksichtigt gelassen. Es ist in Summa kaum ein Zwanzigstel dessen, was in den Hss noch erhalten ist.

Eine Gruppierung der handschriftlichen Quellen der Photiusexegese ergibt folgendes Schema:



Die Originalausgabe des Kommentars ist uns nicht mehr erhalten, dennoch ergibt die Textüberlieferung ein recht einheitliches und übersichtliches Bild. Das ganze Werk wurde im 10. Jahrhundert in die seit 1532 fälschlich nach Ökumenius benannte Kompilation aufgenommen und so uns überliefert. Eine zweite davon unabhängige Traditionslinie haben wir für Röm, 1 u. 2 Kor im Vat. 762. Eine dritte Linie, repräsentiert durch Monac. 412, beschränkt sich auf Röm, Kap. 7—14 und ist neben den anderen ohne Bedeutung. Die Ps.-Ök.-Gruppe teilt sich ihrerseits wieder in zwei Äste, mit Marc. 33 und Ambros. D 541 inf. einerseits und den beiden jetzt getrennten Teilen einer ursprünglich einzigen Hs, Oxford, Magdal. Coll. 7 + Cambridge, Univ.-Bibl. Ff I 30, andererseits als führenden Hss. Eine Begründung dieser Gruppierung und eine Charakterisierung der

einzelnen genannten Textzeugen würde den Rahmen dieses Vorberichtes überschreiten.

Die vorbereitete Edition des Pauluskomentars von Photius gibt uns nunmehr auch die Möglichkeit zu einer Beurteilung des Werkes. Es ist im ganzen eine Leistung, wie sie Jahrhunderte vor und nach ihm ihresgleichen nicht findet. Mitten im Zeitalter der reinen Kompilationsexegese stehend hat Photius hier noch ein durchaus selbständiges Werk geschaffen. Er kennt die Exegese der Väter und stellt an mehrdeutigen Stellen deren Auffassungen ohne Nennung ihrer Namen zur Diskussion, um dann klug abwägend eine eigene Meinung zu gewinnen und zu begründen. Auch hier zitiert er nicht wörtlich nach Katenenweise, sondern gibt die Ansichten der Früheren in seinen eigenen Worten wieder. Ja, er zeigt direkt das Bestreben, schon anderweitig Gesagtes nicht lang und breit zu wiederholen. So bemerkt er zu Röm 6, 5: Treffend sagt Paulus nicht *σύμφυτοι τοῦ θανάτου*, sondern *τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου*; aber er führt den Gedanken nicht weiter aus und begründet dies damit, daß die Exegeten vor ihm schon über diese Unterscheidung gehandelt hätten. Häufiger noch faßt er selbständig die verschiedenen Möglichkeiten der Erklärung eines Textes ins Auge.

Die Texterklärung des Patriarchen erweitert sich nicht selten zu langen Exkursen. Nur wo er zu einem Pauluswort eine einfache Wort- oder Sachklärung zu geben hat, stellt er sie in Glossenform hin. Die oft sehr umfangreichen Scholien werden dadurch in Abschnitte zerlegt, daß dem Paulustext folgend einzelne Worte oder Satzteile an die Spitze gestellt werden. Die angeschlossene Erklärung berücksichtigt aber den ganzen paulinischen Gedanken, der durch die zitierten Worte gleich einer Überschrift ins Gedächtnis gerufen wurde. Damit abwechselnd fügt Photius auch wieder die biblischen Worte in seine Erklärung ein. Er setzt also voraus, daß man neben seiner Exegese noch den Paulustext zur Hand habe. Auf treue Wiedergabe desselben glaubt er daher verzichten zu können. Gerne läßt er Paulus in direkter Rede sprechen und gibt den Text doch sehr frei wieder. Für die paulinische Textkritik bietet er daher wenig geeignetes Quellmaterial.

Der Kommentar zeigt Photius als Meister der Sprache. Er weiß seine Rede frei zu gestalten und seine Darstellung zuweilen zu poetischer Höhe zu führen. Seine Exegese zu Röm 5, 1—8; 13, 11—12 usw. steht sprachlich auch hinter Chrysostomus nicht zurück. Rhetorisches Mittel ist ihm vor allem die Frage. Kurz und prägnant wird sie gestellt und ebenso beantwortet. Rhetorisch ist seine Häufung von synonymen Worten, auch von symmetrisch gebildeten kurzen Sätzen, um einen Gedanken allseitig zu beleuchten. Rhetorisch ist seine Bevorzugung der direkten Rede. Sein Stil ist im allgemeinen klarer als bei irgendeinem anderen alten Exegeten und so charakteristisch, daß man schon daran den Autor mit Sicherheit zu erkennen vermag.

Photius erscheint ferner in seinem Kommentar als ein scharfblickender Philologe. Er untersucht die Bedeutung der Worte nach allen Seiten hin, zeigt die

Unterschiede in der Bedeutung bei verschiedenem Kontext und bei verschiedenen Lesarten, z. B. je nachdem man 1 Kor 15, 49 $\phi\omicron\rho\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$ oder $\phi\omicron\rho\acute{\epsilon}\sigma\omega\mu\epsilon\nu$ liest. Er zeigt die Verbindung der Worte und Gedanken auf und gibt gerne die verschiedenen grammatikalisch möglichen Auffassungen an. Es ist ihm etwa bei 2 Kor 1, 21 der Erörterung wert, ob man nur $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ oder einen ganzen Satzteil zu ergänzen habe. Ein offenes Auge hat er für die Eigenart des paulinischen Stiles. In der Beherrschung der Sprache seitens des Apostels sieht er das Wirken der Gnade, im Gegensatz zur mühsam erlernten Nachahmung derer, welche Demosthenes und Thukydides anbeten (zu 2 Kor 7, 7). Diese Ironie hält ihn aber nicht ab, gelegentlich auch selbst mit seiner klassischen Sprachbildung zu prunken (vgl. zu Eph 3, 8. 18; 1 Tim 4, 3). Er bemerkt auch, wie psychologisch Paulus bei seinen Darlegungen, Mahnungen und Warnungen vorgehe, wie er nach einer scharfen Rede das Wort $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ einfließen lasse, um die Wogen wieder zu glätten, wie er Lob mit Tadel verbinde usw.

In der Art der Exegese des Patriarchen treten einige Züge stark hervor. So vor allem das Moralisieren: manche Teile könnten unmittelbar aus Homilien entnommen sein. Dann das Apologisieren: immer wieder erhebt er fingierte Einwände gegen die Gedankenführung des Apostels, gegen das Gottesbild, das sich aus seinen Briefen ergibt, gegen die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, gegen die menschliche Willensfreiheit usw. und löst sie dann. Bei Röm 9, 11 ff ist er offen genug, um zu gestehen, daß auf manche Einwände schwer zu antworten sei oder die Antwort bei kritischen und unverständigen Menschen neue Schwierigkeiten hervorrufe; daher sei es besser, nicht zu viele Fragen zu stellen. Seine eigene folgende Darlegung zeigt freilich, daß er hier selbst den Schwierigkeiten nicht gewachsen war. Er sucht mit Sophismen darüber hinwegzukommen und endet wie gewöhnlich im Moralisieren.

Neues zur Kontroverse über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä.

Von Dr. Johann Ernst in Bamberg³⁷.

III.

S. 190 führt *P. Deneffe* als „einen ersten Grund, die Frage nach der Zugehörigkeit der (leiblichen) Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz zu bejahen, die Übereinstimmung mancher neuerer Theologen in der Annahme der Offenbarung dieses Geheimnisses“ an und gibt uns eine stattliche Liste von zum Teil wohlberufenen und klangvollen Namen, die sich günstig für diese These ausgesprochen haben. Er nennt S. 191—196: *Scheeben, Pohle, Gutberlet, Michael von Neukirch, Diekamp, Chr. Pesch, Linden, Hontheim, Sachs, Lercher, Wiederkehr, Mattiussi, Renaudin, Bellamy, Terrien, Herrmann, Martin-Sola, van Noort, Mannens*.

Ich hätte gewünscht, daß unser verehrter Gegner den Umstand mehr und kräftiger hervorgehoben hätte, daß alle diese genannten Theologen nach dem Jahre 1870 schrieben, also nachdem eine Anzahl von Mitgliedern des vatikanischen Konzils (195 in der Gesamtzahl) ihr bekanntes Sammel-Postulatum eingereicht hatten mit dem Antrag: *Beatam Mariam anima immaculata et corpore virgineo ad dexteram Dei Filii, nostram praestantissimam mediatricem, in coelis astare, a Sacrosancto Concilio Vaticano explicite et solemniter declarari et definiri perardenter postulatur*.

Die Einbringung dieses Antrages auf dem vatikanischen Konzil bezeichnet in Wirklichkeit einen entscheidenden Wendepunkt in der Stellung der Theologen ihrer großen Mehrzahl nach zu dem Problem der *Corporalis assumptio Mariae*.

Während *Deneffe* für die These, die leibliche Himmelfahrt Mariä gehöre zu dem von den Aposteln der Kirche hinterlassenen Glaubensschatz, sich auf die Übereinstimmung von 20 neueren Theologen aus der Zeit nach dem vatikanischen Konzil berufen zu können glaubt, hat er zu demselben Zwecke S. 196 aus der Zeit vor dem vatikanischen Konzil nur drei Theologen³⁸ namhaft gemacht, welche die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel für eine geoffenbarte Glaubenswahrheit erklären, nämlich *Amicus* († 1651), *Vulpes* († 1647) und *Am-*

³⁷ Vergl. diese Zeitschrift 6 (1929) 289 ff.

³⁸ Es entspricht nicht dem historischen Sachverhalt, wenn in dem von 113 Teilnehmern des vatikanischen Konzils unterschriebenen Teilpostulat B des Sammelpostulats um Definition der leiblichen Himmelfahrt Mariä (*Conc. recent. Collect. Lacens. VII, 870*) gesagt wird: *Antiqua et venerabilis sententia (de Immaculatae Virginis resurrectione et in coelos assumptione) talem nacta est a pluribus saeculis consensum, ut a theologis communiter habeatur pro certa et definibili de fide...; immo non desunt graves auctores, qui eam jam de fide habeant*.

brosius Catharinus († 1553) — Namen, die in der theologischen Literaturgeschichte keinen besonders hohen Rang einnehmen³⁹.

Daß für diese Frontänderung der Theologen in ihrer großen Mehrheit das Postulat der 195 vatikanischen Konzilsväter ausschlaggebend gewesen, das ist nicht bloße Konjektur oder Kombination, sondern man kann für diesen Kausalnexus sich auf konkrete Daten berufen.

Das weitverbreitete⁴⁰ „Lehrbuch der Religion“ von W. Wilmers S. J., das in den Jahren 1851/1857, also vor dem vatikanischen Konzil, zum ersten Male

³⁹ Der Kanonist Baldus de Ubaldis († 1400) kann diesen Theologen nicht als Gesinnungs-genosse zugesellt werden. Wenn derselbe nach dem von *Deneffe* S. 197 beigebrachten Zitat in seiner *Lectura super decretalibus* I. I. t. 2 c. 5 n. 10 schreibt: Quaero cum Innocentio (IV. Papa): Utrum sit haereticum credere, quod corpus beatae virginis Mariae non sit in paradiso. Respondeo: Olim non fuit haereticum propter varias opiniones sanctorum patrum secundum Innocentium, hodie vero est proximum haeresi, quia solemnissimum festum fit de ascensione beatae Virginis, cuius corpus et anima pie creditur esse in paradiso ad pedes Jesu Christi — so erteilt er die Zensur „proximum haeresi“ für die Bezweiflung der leiblichen Himmelfahrt Mariä nicht deswegen, weil er die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel als eine in der göttlichen Offenbarung sicher enthaltene Glaubenswahrheit erklärt, sondern weil zu seiner Zeit die Corporalis assumptio Mariae allgemein als „pia sententia“ angenommen war (ut pie creditur). Auch *Deneffe* führt S. 197 die zitierte Stelle aus Baldus nur als Beleg dafür an, daß der genannte Kanonist „ein gutes Verständnis für dogmatischen Fortschritt zeigt“. — A. a. O. urgiert *Deneffe* wieder, daß „Suarez nicht zweifelt, daß die (leibliche) Himmelfahrt Mariä einmal dogmatisch definiert werden könne“. Ich hätte gewünscht, er hätte an dieser Stelle auch bemerkt, daß der große Spätscholastiker diese Möglichkeit an eine Vorbedingung geknüpft hat, die in der Vergangenheit und auch in der Zeit Suarez' nicht erfüllt war und auch heute nicht vorhanden ist (In III. p. S. Thomae qu. 27 a. 2 disp. 3 sect. 6 n. 4): Ad hanc definitionem satis est, ut aliqua supernaturalis veritas in traditione vel Scriptura implicate contenta sit, ut crescente communi consensu Ecclesiae, per quam saepe Spiritus sanctus traditiones explicat vel Scripturas declarat, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere, quae vim habet cujusdam revelationis respectu nostri, propter infallibilem Spiritus sancti assistentiam. Weitere Ausführungen über diesen Punkt gab ich in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ 1927, S. 540 ff. — S. 206 hebt *Deneffe* hervor, daß der hl. Thomas von Aquin die Lehre von der Corporalis assumptio Mariae „nie pia fides nennt“. Aber er behandelt sie klar als solche S. Th. III qu. 27 a. 1. — S. 197 macht *Deneffe* darauf aufmerksam, „daß eigentlich kein Theologe (der Vorzeit) den Offenbarungscharakter der hier in Frage stehenden Lehre entschieden leugnet“. Das ist richtig, aber auch selbstverständlich. Die alten Theologen betrachteten in ihrer, man darf fast sagen, Gesamtheit die Assumptio corporalis als eine gut begründete „fromme Lehre“, und jeder „sententia pia probabilis“ von der Art der Corporalis assumptio Mariae ist es eigentümlich, daß sie Gegenstand der göttlich-apostolischen Offenbarung sein kann, ja hierfür Wahrscheinlichkeit besitzt. Es ist richtig, wenn *Deneffe* S. 216 sagt: „Positive Gründe, auch nur Wahrscheinlichkeitsgründe, gegen das Geoffenbartsein dieser Lehre wollen sie (die Theologen der Vorzeit) allem Anschein nach nicht bringen, wenn sie auch zu erkennen geben, daß sie keinen sicheren Beweis für das Geoffenbartsein wissen.“ Aber das Nichtwissen eines sicheren Beweises beweist doch wohl auch, daß nach Ansicht der alten Theologen diese Lehre nicht als von Gott geoffenbart erklärt werden kann, nicht definibel ist, wenigstens für so lange, als der Mangel an hinreichenden Beweisgründen für das Geoffenbartsein der Lehre nicht behoben ist.

⁴⁰ Schon die ersten vier Auflagen erhielten eine Verbreitung von 15 000 Exemplaren.

an die Öffentlichkeit trat, enthielt im 3. Bande (in der 5. Auflage 465) — nach *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche V, 1 429 — nachstehende Darlegung: „Doch steht das Fest (Mariä Himmelfahrt) mit dieser frommen Meinung (von der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel) in keiner unzertrennlichen Verbindung. Der lateinische Ausdruck *Assumptio* spricht nur eine Aufnahme im weitesten Sinne aus, ohne zu bestimmen, daß der Leib mit der Seele zu gleicher Zeit oder in verschiedenen Zeiten aufgenommen wurde.“ Ferner heißt es bei *Wilmers* a. a. O.: „Dadurch, daß die Kirche die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau feiert, erklärt sie wohl, daß die betreffende Lehre gut begründet, daß sie eine fromme und glaubenswürdige Meinung, eine *pia et probabilis opinio* sei, wie Benedikt XIV. sich ausdrückt, keineswegs aber will sie dieselbe durch die Feier allein zu einem Glaubenssatz machen.“ Solange *P. Wilmers* die weiteren Auflagen auch nach 1870 besorgte, blieben die ausgehobenen Sätze im „Lehrbuch“. Als aber nach *Wilmers'* Tode *P. Hontheim S. J.* die Neuauflage des Buches in die Hand nahm, traten an die Stelle der obigen Sätze nachstehende „Verbesserungen“, wie *Deneffe* 193 meint (in der 7. Auflage III, 462): „Es ist also nicht zu bezweifeln, daß die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel von Gott formell (implicite) offenbart ist und von der Kirche als eigentlicher Glaubenssatz definiert werden kann.“ Und wieder a. a. O. 463: „Wenn z. B. jemand sagte, die Aufnahme der Seele Marias in den Himmel sei der primäre Gegenstand der Feier (am 15. August) und nur für diesen biete die Kirche Gewißheit, während die leibliche Aufnahme bloß eine fromme und sehr wahrscheinliche Meinung sei, so wäre eine solche Auffassung ohne Zweifel unrichtig, aber bis jetzt stände ihr keine eigentliche kirchliche Entscheidung entgegen.“

Noch deutlicher zeigt sich dieser Kausalnexus in dem Passus, den *Deneffe* S. 195 aus der 1926 zu Lyon und Paris erschienenen 6. Auflage der *Institutiones Theologiae dogmaticae* (II, 164) des Redemptoristenpaters *Herrmann* aushebt: *Haec propositio non est de fide definita, cum nulla de ea exstet sollemnis definitio; est tamen de fide definibilis, ut constat ex postulato, quod Patres Concilii Vaticani*⁴¹ *suppliciter Pio IX obtulerunt, ut Virginis assumptionem tamquam dogma fidei proclamare dignaretur.* Hier wird dem in Frage stehenden Postulatum eine Bedeutung beigelegt, die eine völlige Verkennung seiner Natur aufzeigt.

Das Postulatum ist ein Antrag, eine Vorbereitung auf eine gewünschte (aber faktisch nicht verfolgte) Entscheidung, hat aber selbst nichts Entscheidendes an sich. Der faktische status quaestionis hat durch die Stellung des Antrages

⁴¹ Diese Formulierung ist ungenau und mißverständlich. Nicht die Väter des vatikanischen Konzils haben das fragliche Postulat an P. Pius IX. gerichtet, sondern nur ein wenn auch nicht unbeträchtlicher Teil der Konzilsväter hat den Antrag gestellt, das vatikanische Konzil wolle ein solches an Pius IX. gerichtetes Postulat beschließen.

keine Änderung erfahren, sondern ist derselbe geblieben wie vorher. Die betreffenden Konzilsväter wollten mit der Stellung ihres Antrages keine amtliche Lehrautorität in Anspruch nehmen, nicht eine lehramtliche Funktion ausüben, nicht eine Bindung für das Gewissen begründen, sondern solche für die Zukunft herbeiführen. Selbst die Antragsteller hatten sich durch ihre Unterschrift unter den Antrag nicht gebunden, über die kontroverse Frage, ob die Corporalis assumptio b. Mariae Offenbarungscharakter habe, zu dem der Kirche übergebenen Thesaurus gehöre, also definibel sei, bei der schließlichen konziliaren Entscheidung so oder anders zu stimmen. Die betreffenden Konzilsväter und Antragsteller wollten auch die erstrebte und erbetene Definition nicht ohne vorangehende eingehende Untersuchung⁴² über die Definibilität, über die Berechtigung zur beantragten Definition herbeiführen. Es war der ganz vereinzelt gebliebene Bischof von Jaën (Spanien), der die Definition durch einfache Akklamation wünschte. Das von Vaccari und Genossen redigierte Postulatum wurde den Konzilsvätern zur Unterschrift unterbreitet, ohne daß sie vorher durch besonderes Studium der Frage sich in der Sache näher orientieren konnten; man darf vermuten, daß manche Väter unter Vorbehalt näherer Untersuchungen und eingehender Informationen unterzeichnet haben⁴³.

Und dann bedenke man auch, daß die 195 Unterzeichner trotz ihrer an sich beträchtlichen Anzahl doch nur eine Minorität der Konzilsmitglieder darstellen. Das Postulatum trägt das Datum vom 23. Februar 1870. Damals befanden sich gut 700 Konzilsteilnehmer in Rom⁴⁴. Die 195 Unterzeichner des Postulatum stellen also nicht ganz 28 Prozent des Konzilsplenums dar. Diese 28 Prozent

⁴² In den Teilpostulaten E und H des Sammelpostulates für die in Frage stehende dogmatische Definition heißt es ausdrücklich (Concil. recent. Collect. Lacens. VII, 871 f.): *Infrascripti Sacri Vaticani Concilii Patres ... devotissime efflagitant, ut de doctrina corporeae Virginis assumptionis in coelum in dicto Sacro Concilio pertractetur etc.*

⁴³ In der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ 1927, S. 544 habe ich mich dahin geäußert: „Ebensowenig dürfte Vertretern der Theologie, wenn nicht sichere, peremptorische Argumente für den Offenbarungscharakter einer Lehre zu Gebote stehen, das Recht zustehen, die kirchliche Lehrautorität auf eine Definierung solcher Lehre hindrängen zu wollen. Es wäre das wie eine Herausforderung Gottes zu einem außerordentlichen wunderbaren Eingriff in den naturgemäßen Gang der kirchlichen Lehrentwicklung.“ *Deneffe* erwidert darauf S. 218 mit nachstehender Ausführung, deren Berechtigung in abstracto ich nicht bestreiten will: „Um vernünftigerweise vom kirchlichen Lehramt eine Definition zu erbitten oder zu Gott um Erlangung einer solchen zu beten, ist es nicht notwendig, daß die Bittenden oder Betenden bereits eine absolute Sicherheit von der Möglichkeit einer Definition haben. Es genügt gute Wahrscheinlichkeit. Die Bitte enthält dann, wie so oft, einschlußweise die Bedingung, wenn es möglich ist. Zugleich sind die Bittenden überzeugt, daß das kirchliche Lehramt einerseits nicht ohne eigenes sicheres Wissen zur Definition schreiten wird und daß es anderseits kraft göttlichen Beistandes einen besseren Einblick in den wahren Sachverhalt hat als die einfachen Gläubigen und als die Theologen.“ Kann man einen analogen Vorbehalt nicht auch bei manchen das Postulatum unterzeichnenden Konzilsvätern annehmen?

⁴⁴ Vgl. *Granderath* im „Kirchenlexikon“² XII, 614.

faßten keinen Beschluß, sie vereinigten sich bloß zu einem gemeinsamen Antrag, das Konzilsplenum möge einen Beschluß dahin fassen, daß in Gemeinsamkeit mit dem höchsten Träger des kirchlichen Lehramtes, dem Papste, die körperliche Aufnahme Mariä in den Himmel feierlich als Glaubenssatz erklärt werde, welcher Antrag wegen Unterbrechung des Konzils gar nicht zur Verhandlung kommen konnte. Kann eine solche Sachlage, kann ein bloßer Antrag ein tragbares Fundament abgeben, nicht bloß für eine Wahrscheinlichkeit, sondern für eine Gewißheit (constat!), daß die corporalis assumptio Mariae einen wirklichen Bestandteil der göttlichen Offenbarung bildet und darum als Dogma definierbar ist?

Aber auch bei *Deneffe* findet sich eine ähnliche, unhaltbare Schlußfolgerung. Er verweist S. 198 zuerst, wie *P. Herrmann*, auf das von 195 vatikanischen Konzilsvätern unterschriebene Postulatum und macht dann geltend, daß „in den Jahren 1900—1912 weitere 246 Bischöfe sich dieser Bitte (der 195 vatikanischen Konzilsmitglieder) angeschlossen haben“, und glaubt zu nachstehender Schlußfolgerung berechtigt zu sein (S. 199 f.): „Fragen wir nach dem Gewicht dieser übereinstimmenden kundgegebenen Überzeugung so vieler Bischöfe, so ist es klar, daß damit noch keine feierliche Definition gegeben ist; die wurde ja erst erbeten; auch kann diese Art von Übereinstimmung nicht schon als eine dogmatische Lehrverkündigung des allgemeinen und ordentlichen kirchlichen Lehramtes bezeichnet werden. Anderseits bietet sie aber mindestens einen guten Wahrscheinlichkeitsgrund. Zwar treten diese Bischöfe hier nicht unmittelbar als Lehrer, sondern als Bittsteller auf. Aber es ist anzunehmen, daß, wenn sie als Lehrer sprächen, sie in derselben Richtung sich äußern würden. ... Wenn daher jemand schon eine moralische Gewißheit aus dieser Sachlage ableiten wollte, wäre nicht viel dagegen einzuwenden.“

Ich meine jedoch, daß gegen diese Schlußfolgerung immerhin einiges eingewendet werden kann.

Erstlich geht es nicht an, daß man diese späteren bischöflichen Bittsteller, die ihr Gesuch um Definierung der Corporalis assumptio Mariae naturgemäß direkt an den Heiligen Stuhl gerichtet haben, einfach zu den 195 vatikanischen Antragstellern hinzuaddiert⁴⁵. In den Jahren 1900—1910, also 30—40 Jahre nach dem vatikanischen Konzil, hatte eine neue Series episcoporum die betreffenden Bischofsstühle bestiegen; man muß darum, um das richtige prozentuale Verhältnis zum katholischen Gesamtepiskopat zu bestimmen, die späteren 246 bischöflichen Bittsteller mit der Gesamtzahl der Bischöfe ihrer Zeit zusammenstellen, und dann wird man finden, daß, wie die 195 Antragsteller auf dem vatikanischen Konzil eine hinter der Gesamtzahl der Konzilsmitglieder weit zurückstehende Minorität bildeten, das auch bezüglich des prozentualen Verhältnisses der späteren bischöflichen Bittsteller zum gesamten Episkopat in

⁴⁵ Vgl. auch *Wiederkehr*, a. a. O. 118: „Die Gesamtheit der die Definition begehrenden Kirchenfürsten beträgt also einschließlich der Konzilsväter rund 460.“

dem bezeichneten Jahrzehnt der Fall war. Die Konsequenz dieser Sachlage bezüglich des Gewichtes der in Frage stehenden bischöflichen Kundgebungen springt in die Augen.

Hätte sich *P. Deneffe* darauf beschränkt, „einen guten Wahrscheinlichkeitsgrund“ für den Offenbarungscharakter der leiblichen Himmelfahrt Mariä abzuleiten, so könnte man ihm beistimmen. Aber er versucht mehr, er will eine Gewißheit schlußfolgern, zwar nur eine „moralische Gewißheit“, aber für ihn bedeutet „moralische Gewißheit“ eine wirkliche Gewißheit⁴⁶, die er a. a. O. in Gegensatz stellt zur Wahrscheinlichkeit⁴⁷. Und so verstanden dürfte man gegen die Ableitung einer „moralischen Gewißheit“ für die Zugehörigkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä zum Inhalte der göttlich-apostolischen Offenbarung aus dem besagten vatikanischen Postulatum sowie aus den späteren bischöflichen Bittgesuchen um Dogmatisierung dieser Lehre doch einiges mit Grund einwenden können. Es dürfte besonders zu betonen sein: Nicht das kann ein Fundament für eine *certitudo fidei* und als Unterlage einer dogmatischen Definition bieten, was die Inhaber des kirchlichen Lehramtes nach guter Konjekture zu guter Gelegenheit in Ausübung des ihnen übertragenen Lehramtes „äußern würden“, sondern nur das kann hierfür in Betracht kommen, was sie in der Eigenschaft als beamtete Lehrer der Kirche wirklich erklärt und definiert haben.

⁴⁶ Der Terminus technicus, „moralische Gewißheit“, wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Im strengen Sinne schließt die moralische Gewißheit jeden vernünftigen Zweifel aus; in weiterem Sinne genommen, schließt sie nicht jeden Zweifel und nicht jede Furcht des Gegenteils aus und bedeutet nichts anderes als eine *opinio probabilissima*, die zwar der Gewißheit nahekommt, aber doch innerhalb der Grenzen der Wahrscheinlichkeit verbleibt. De Lugo, *De fide disp.* 1 n. 316: *Certitudo moralis varie solet a doctoribus usurpari, sed possunt ad rem nostram duo gradus moralis certitudinis distingui. Primus est certitudinis strictae sumptae, quatenus excludit omne prudens dubium omnemque prudentem formidinem; talis est ex. gr. certitudo de existentia Romae pro iis, qui numquam eam viderunt. Alter vero gradus est certitudinis moralis late sumptae, quae excludit quidem iudicium probabile prudens de objecto contrario, sed non omnem etiam formidinem; talis est ex. gr. certitudo, quae habetur inter Catholicos de valide suscepto baptismo, quando sacerdos minister id testatur. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie² I, 329 f.: „Jedoch ist zu bemerken, daß der Ausdruck ‚moralische Gewißheit‘ auch in dem Sinn gebraucht wird, daß man darunter den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit versteht und demgemäß einen Satz moralisch gewiß nennt, wenn er an sich zwar bloß eine Meinung, aber eine im höchsten Grade wahrscheinliche Meinung ist.“ Eine moralische Gewißheit der letzten Art kann natürlich keine hinreichende Unterlage für eine „infallibilis fides“ und deshalb auch nicht für eine dogmatische Definition bilden.*

⁴⁷ Vgl. auch S. 206: „Es ist zum mindesten wahrscheinlich, ja vielleicht schon moralisch sicher, daß die leibliche Himmelfahrt in der Heiligen Schrift gelehrt wird.“ — Über die Unzulänglichkeit der Versuche, die leibliche Himmelfahrt Mariä aus der Heiligen Schrift zu erweisen, glaube ich bereits das Nötige in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ 1921, 385 ff.; 1925, 269 ff.; in der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ 1927, 330 ff. sowie in meinem Schriftchen „Die leibliche Himmelfahrt Mariä“ 43 ff. gesagt zu haben.

S. 200 bemerkt *Deneffe*: „Auch finden wir keinen Widerspruch seitens der anderen Bischöfe oder seitens des höchsten kirchlichen Lehramtes.“ Für die Erhebung eines Widerspruches gegen einen bloßen Antrag, der erst später zur Erörterung auf dem vatikanischen Konzil kommen sollte, war bei Einreichung desselben für die übrigen Bischöfe noch keine Veranlassung gegeben bzw. der richtige Zeitpunkt noch nicht gekommen. Wäre das Postulatum wirklich zur Verhandlung auf dem vatikanischen Konzil gekommen, so würden sicherlich auch seitens einer „Oppositionspartei“ unter den Konzilsvätern Bedenken gegen die beantragte Dogmatisation erhoben worden sein.

Und was die späteren bischöflichen Bittgesuche an den apostolischen Stuhl um Definition der Corporalis assumptio Mariae betrifft, so scheint es mir doch zweifelhaft, ob man berechtigt ist, hier das Prinzip in Anwendung zu bringen: *Qui tacet, consentire videtur*. Man könnte das beregte Stillschweigen⁴⁸ auch im entgegengesetzten Sinne deuten. Es erscheint doch als etwas auffällig, daß die bekanntgewordenen bischöflichen Petitionen zugunsten der in Frage stehenden dogmatischen Definition, wenn wir von den Missionsgebieten absehen, fast ausschließlich aus Gebieten mit romanischer Bevölkerung, aus Italien, Spanien, Frankreich, Südamerika, Kanada, stammen, in welchen Ländern eine mächtige Bewegung und systematische Propagandaarbeit für die Dogmatisation der Corporalis assumptio Mariae mit nachhaltiger Kraft eingesetzt hat, während der Episkopat der germanischen Länder, entsprechend der Haltung der heimischen katholischen Bevölkerung gegenüber der „Bewegung“ in romanischen Ländern, bezüglich der Petitionen an den Heiligen Stuhl in fraglichem Betreff, soweit ich sehen kann, ausnahmslose Zurückhaltung geübt hat. Auch *Wiederkehr* muß gestehen (S. 119): „Während der hohe Norden Amerikas . . . bis hinunter an die südlichste Spitze des Feuerlandes . . ., der fernste Osten Asiens . . . ebenso wie die verlorenen Inseln Ozeaniens . . . ihre Stimme erhoben haben für Maria, machen die germanischen Stämme, also vorzüglich Deutschland, Deutsch-Österreich, England und die Schweiz⁴⁹, leider eine Ausnahme. Währenddem anderwärts auch die Kreise der Gläubigen für die Dogmatisation interessiert sind, weiß man in diesen Kreisen bei uns von der ganzen Bewegung nicht sehr viel.“

Ich darf wohl das Schlußresultat vorstehender Erörterung dahin bestimmen, daß auch die von *Deneffe* herangezogenen 246 bischöflichen Petitionen aus den Jahren 1900—1910, die inzwischen vielleicht noch einigen Zuwachs erhalten haben, kein genügendes Fundament bieten für die „moralische Gewißheit“ des Offenbarungsscharakters der Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel und darum auch für die Definierbarkeit dieser Lehre.

⁴⁸ Möglicherweise sind auch, ohne daß die große Öffentlichkeit davon Kenntnis erhielt, solche bischöfliche Gutachten an den Heiligen Stuhl gelangt, welche Bedenken gegen die postulierte Dogmatisation zum Ausdruck brachten.

⁴⁹ Man darf hier das große Gebiet der Vereinigten Staaten Nordamerikas anfügen.

IV.

In den dem Postulatum der 195 Mitglieder des vatikanischen Konzils vom 23. Februar 1870 um Dogmatisation der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel beigegebenen, von *Vaccari* auf Grund und mit Hinweis auf seine Schrift „*De corporea Deiparae assumptione, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio historico-critico-theologica*“⁵⁰ ausgearbeiteten „*Momenta pro dogmaticae definitionis assumptionis corporeae b. Mariae in coelum possibilitate*“ wird ausgeführt (Concil. recent. Collect. Lacens. VII, 868): *Pervetustus et constans utriusque Ecclesiae, orientalis et occidentalis, cum docentis tum discentis, est sensus circa corpoream Deiparae assumptionem. Hoc autem factum, quod scilicet hominis corpus ante extremum iudicii diem in coelis vivat, neque sensibus neque humana auctoritate testificari potest. . . . Nisi igitur firmissima Ecclesiae fides quoad corpoream b. Mariae Virginis assumptionem dici velit levis nimis credulitas, quod vel cogitare impium est, procul dubio eam a traditione divino-apostolica ortum habere firmissime tenendum.*

Dieses Argument ist von verschiedenen Seiten übernommen und weiter ausgestaltet worden. Auch *Deneffe* widmet demselben ein eigenes Kapitel (S. 206 ff.). Ihm ist die „Unmöglichkeit einer anderen Erkenntnisquelle ein vierter Grund“ für das Geoffenbartsein der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter. „Nur eine göttliche Offenbarung vermag die in der ganzen Kirche seit Jahrhunderten vorhandene Überzeugung von der (leiblichen) Himmelfahrt befriedigend zu erklären. Und zwar läßt es sich mindestens mit guter Wahrscheinlichkeit dartun, daß nur eine öffentliche und formale Offenbarung die tatsächlich vorhandene Sicherheit und Überzeugung ausreichend erklärt.“

Diese Argumentation ist auf einer doppelten *Petitio principii* aufgebaut. Erstens ist es unrichtig, daß zu irgendeiner Zeit, und speziell in der alten Kirche, eine solche allgemeine Überzeugung bestanden hat. Ferner muß entschieden bestritten werden, daß diese angeblich allgemeine „Überzeugung“ eine „*firmissima Ecclesiae fides*“ gewesen, die Festigkeit und Sicherheit eines Offenbarungsglaubens gehabt hat.

Für den ersten Punkt meiner Antithese verweise ich auf die eingehende Darlegung, die ich oben in Nr. II gegeben habe. Ich meine, daß die daselbst gewonnenen Resultate gegen die Kritik hinlänglich gesichert sind, daß sie mit Grund und Erfolg nicht angestritten werden können. Daß die Annahme der antizipierten Auferstehung und körperlichen Himmelfahrt Mariä, soweit sie in der Kirche der Vorzeit vorhanden war, nicht die Sicherheit einer dogmatischen Glaubensüberzeugung besaß, erhellt schon daraus, daß in der alten Kirche, etwa von Mitte oder Ende des 5. Jahrhunderts an, eine andere Auffassung als gleichberechtigt — und zwar mit solcher Gleichberechtigung, daß sie in dem *Menologium* des

⁵⁰ Vgl. oben in Nr. II Jahrg. 1929 S. 297.

Kaisers Basilius Porphyrogenitus seinen Platz finden konnte — sich geltend machte, dahin gehend, daß der Leichnam der Gottesmutter entweder ins Paradies oder an einen anderen nur Gott bekannten Ort versetzt wurde (vgl. oben unter Nr. II). In der *Historia Euthymiaca*, deren Bericht über Tod und Himmelfahrt Mariä später dem Ende der 2. Homilie *In dormitionem b. Mariae* des hl. Johannes von Damaskus eingefügt wurde und so in unser jetziges Brevier zum 18. August kam, wird die Kunde von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel nicht auf eine göttliche Offenbarung, sondern auf eine subjektive Konjektur der Apostel zurückgeführt, die, als sie am 3. Tage nach dem Begräbnis das Grab leer fanden, sich diese Tatsache nicht anders erklären konnten (*hoc solum cogitare [λογίζεσθαι] potuerunt*), als durch die Annahme der Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä. Der Euthymianische Bericht kann historisch nicht viel Kredit beanspruchen⁵¹, aber bezeichnend ist es, daß man selbst in der späten Zeit der Abfassung des Buches (9. bis Anfang des 10. Jahrhunderts) von einer göttlichen Offenbarung über das Faktum der leiblichen Aufnahme in den Himmel absehen konnte und sich mit dem persönlichen Kalkül der Apostel zufrieden gab.

In ähnlicher Weise ist dem hl. Andreas von Kreta das leere Grab in Jerusalem der Haupt- und eigentliche Beweis für die Auferstehung und leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel, und die Art und Weise, wie er in seiner 2. und 3. Homilie *In dormitionem s. Deiparae* sich äußert⁵², zeigt, daß er die *Corporalis assumptio Mariae* nicht als sichere Offenbarungswahrheit bewertet. Andreas von Kreta († um 720) war ein Zeitgenosse des hl. Germanus von Konstantinopel († 733) und des hl. Johannes von Damaskus († um 750). Man darf mit Grund annehmen, daß auch die beiden letzteren, und namentlich Johannes von Damaskus in seiner 2. Homilie *In dormitionem s. Deiparae*, welcher die Lektionen der 2. Nokturn vom 15. August entnommen sind, die von ihnen gelehrt und verteidigte leibliche Himmelfahrt Mariä nicht höher werten wollten als eine „*pia probabilis opinio*“. Es geht nicht an, die patristischen Vertreter der *corporalis assumptio* ohne weiteres als „*testes divinae revelationis*“ zu bezeichnen und zu sagen, daß sie als solche ihre bezüglichlichen Darlegungen gemacht haben⁵³.

Läßt man diese historische Sachlage nicht aus den Augen, so wird man unschwer erfassen und begreifen können, wie diese fromme und wohlbegründete Meinung von der leiblichen Himmelfahrt Mariä entstehen und in weiten Kreisen

⁵¹ Vgl. *Nießen*, Panagia-Kapuli, das neuentdeckte Wohn- und Sterbehaus der heiligen Jungfrau Maria bei Ephesus 119 ff.

⁵² Vgl. oben unter Nr. II Jahrg. 1929 S. 300.

⁵³ So heißt es in den Motiven Vaccaris zu dem Postulatum der 195 Väter des vatikanischen Konzils Nr. II (Conc. rec. Coll. Lacens. VII, 868): *Neque locupletissima SS. Patrum testimonia a remota aetate ad duodecimum usque saeculum desiderantur, qui uti testes divinae revelationis hanc veritatem propugnant.*

der Christenheit Wurzel fassen konnte, auch ohne besondere göttliche, sei es öffentliche oder private Offenbarung⁵⁴.

Der hl. Epiphanius, nach welchem „das Ende der Gottesmutter niemandem bekannt ist“, führt in diesem Betreff mehrere Möglichkeiten auf⁵⁵: Die seligste Jungfrau kann eines natürlichen Todes gestorben und wie andere Verstorbene begraben worden sein; oder sie kann nach Simeons Weissagung eines gewaltsamen Todes gestorben, des Martyriums teilhaftig geworden sein; oder sie kann überhaupt nicht gestorben, sondern am Leben geblieben sein. Man muß sich baß wundern, daß dem hl. Epiphanius eine vierte Möglichkeit entgangen ist, daß nämlich Maria eines natürlichen Todes gestorben und begraben, aber dann von Gott aus dem Grabe wieder zum Leben erweckt und so mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden ist. Man muß sich wundern, weil die Möglichkeit dieser Annahme so ungemein nahegelegen ist⁵⁶.

Binterim schreibt in seinen „Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche“ V, 1, S. 428: „Das Einzige, was bei diesen Angaben (im Liber de transitu Mariae, bei Gregor von Tours u. a.) als Wahrheit angenommen werden kann, ist, daß der heilige Leib der allerseligsten Jungfrau Maria nicht mehr vorfindlich war. Hieraus entstand der Schluß, derselbe sei auch in den Himmel aufgenommen worden und habe sich mit der Seele wieder vereinigt.“

Man weiß, wie die ersten Christen sich die größte Mühe gaben, die größten Opfer brachten, um die Leichname und körperlichen Überreste der Martyrer in ihre Hände zu bekommen, ihnen eine würdige Grabstätte zu bereiten, wie sie an und über ihren Memorien das heilige Opfer feierten, Wallfahrten zu den Gräbern der heiligen Blutzegen anstellten usw. Und beim Tode der heiligen Gottesmutter sollte alle diese Obsorge und Sorgfalt unterlassen worden, der heilige Leib soll verschwunden sein, ohne irgendwelche Spuren zu hinterlassen?

⁵⁴ S. 209 f. meint *Deneffe*: „Eine gute Überlegung zur Ablehnung einer Privatoffenbarung als letzter Quelle (der Annahme der leiblichen Himmelfahrt Mariä) stellt *Lercher* (Institutiones Theologiae dogmaticae III, 375) an: Entweder handelt es sich um eine offenkundige, klar bezeugte Privatoffenbarung oder um eine dunkle und unsichere. Im letzteren Falle wäre die allgemeine und feststehende Annahme der angeblich geoffenbarten Wahrheit durch die ganze Kirche ausgeschlossen. Eine offenkundige und klar bezeugte Privatoffenbarung aber würde auch als Tatsache bekannt sein.“ Was die angebliche Privatoffenbarung angeht, so ist es damit allerdings eine sehr unsichere Sache. Aber die „*traditio universalis et constans totius Ecclesiae*“, auf welcher *Lercher* bzw. *Deneffe* ihre Polemik gegen die Hypothese einer Privatoffenbarung in vorwürflicher Frage aufbauen, ist nicht bloß unsicher, sondern widerspricht offensichtlich dem wirklichen historischen Sachbestand.

⁵⁵ Vgl. oben Nr. II Jahrg. 1929 S. 292.

⁵⁶ Nicht ausgeschlossen ist es allerdings, daß sich eine solche Möglichkeit und subjektive Annahme unter den etwas mysteriösen Worten (*Haer.* 78, 11) verbirgt: „Die Heilige Schrift schweigt (über das Lebensende Mariä), und zwar wegen des über das Maß hinausgehenden Wunderbaren, damit sie den Geist des Menschen nicht in Erstaunen versetze. Ich wage es nicht zu sagen, sondern nachdenkend beachte ich Stillschweigen.“

Und weiterhin macht *Binterim* a. a. O. geltend: „Es muß jedem Gläubigen gewiß sonderbar vorkommen, daß, da Gott sehr oft die verborgenen Leiber der Martyrer auf eine wunderbare Weise bekanntgemacht hat, den heiligsten Leib seiner Mutter, den das Weib schon in der Volksschar selig sprach, in der Erde verborgen lassen sollte.“

Der Mangel eines konkreten Mariengrabes auf der Erde war ein Rätsel, das schwer auf die Seele der Christenheit drücken mußte, das eine Lösung heischte, und eine der naheliegendsten, der Gottesmutter und ihres göttlichen Sohnes würdigsten Lösungen war eben die antizipierte Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariä.

Dazu kam noch, daß man in Jerusalem in späteren Jahrhunderten wohl ein „Mariengrab“ zeigte⁵⁷, aber dieses Grab war leer. Der bloß negative Bescheid, der dem Bischof Arkulf in Jerusalem zuteil wurde⁵⁸: „Wie man sagt, kann niemand wissen, wie, wann und von welchen Personen ihr heiliger Leichnam aus diesem Grabe entfernt worden ist oder an welchem Orte sie der Auferstehung entgegensieht“, war nicht geeignet, die fragende Christenseele zu befriedigen. Man mußte sich weiter fragen: Wie konnte der aus Maria geborene Menschen- und Gottessohn den Leib seiner Mutter, aus dem er Fleisch angenommen, einem ungewissen Schicksal, der willkürlichen Bestimmung ganz unbekannter Personen überlassen? Das leere Mariengrab in Jerusalem war ein großes Fragezeichen, das zu Untersuchungen und Vermutungen drängen mußte, und die befriedigendste und zugleich sehr naheliegende Antwort auf die Rätselfrage war und blieb die *sententia pia* von der auch leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel⁵⁹.

Was die *Historia Euthymiaca* von den Aposteln erzählt, daß sie sich das entleerte Grab Mariä nicht anders erklären konnten als durch die Annahme, daß ihr göttlicher Sohn sie schon vor der allgemeinen Auferstehung des Fleisches wieder zum Leben erweckte und zu sich in den Himmel nahm, das mag wohl auch der erste Eindruck, der erste Gedanke bei den meisten gläubigen Christen gewesen sein, die das leere Mariengrab besichtigten oder von ihm hörten. Es kann nicht wundernehmen, daß sich diese Annahme mehr und mehr befestigte und auch den Vorsprung gewann vor ihrer Konkurrentin, welche das Rätsel des spurlosen Verschwindens des heiligen Leibes der Gottesmutter dahin zu erklären und verständlich zu machen suchte, daß Gott ihren Leichnam an einen nur ihm bekannten Ort zur Verwahrung bringen ließ bis zur gemeinsamen Auf-

⁵⁷ Die Frage über die sehr bestrittene Echtheit dieses Mariengrabes braucht hier nicht erörtert zu werden. Eine eingehende Studie hierüber gibt *Nießen*, *Panagia-Kapuli*, das Wohn- und Sterbehaus der heiligen Jungfrau Maria bei Ephesus, 156—173.

⁵⁸ Vgl. oben unter Nr. II Jahrg. 1929 S. 293.

⁵⁹ *Pohle*, *Dogmatik* II⁵, 315: „Wohl mögen die Leere des Grabes und der Mangel an Reliquien ex ossibus einen Anhaltspunkt zur begründeten Vermutung, ja zur wahrscheinlichen Annahme ihrer (leiblichen) Himmelfahrt darbieten.“

erstehung des ganzen Menschengeschlechts, nach der Analogie der Bestattung des Mosesleichnams durch Gott an einem der Menschenkenntnis entzogenen Orte (Deut 34, 6).

Gewiß ist letztere Ansicht nicht eine kurzweg von der Hand zu weisende, sondern eine an sich annehmbare, weil dem christlichen Glauben nicht widersprechende und darum nicht jeder Probabilität entbehrende Lösung des Problems; aber die im Laufe der Zeit zur herrschenden gewordene Anschauung von der leiblichen Himmelfahrt Mariä ist nicht bloß ansprechender für das christliche Gemüt, sondern sie hat auch manche Kongruenzen und darum größere Wahrscheinlichkeit vor ihrer Konkurrentin voraus.

Die These jedoch, daß die heute zur „*opinio probabilissima*“ gewordene Anschauung eine den Aposteln zuteil gewordene göttliche Offenbarung zur notwendigen Voraussetzung habe, ohne die eine solche Offenbarung nicht befriedigend zu erklären sei, ermangelt der hinreichenden Begründung.

V.

Da es nicht gelingen will, eine direkte und ausdrückliche, die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel besagende göttliche Offenbarung fest- und sicherzustellen, hat man versucht, diese Lehre als *implicite*, d. i. in anderen unbestrittenen Offenbarungs- und Glaubenswahrheiten einschlußweise enthaltene Wahrheit nachzuweisen.

Es ist richtig und unbestritten, daß manche dogmatische Wahrheiten nicht direkt und ausdrücklich, sondern nur als notwendige logische Konsequenzen anderer Lehren der göttlichen Offenbarung uns zugeleitet worden sind. So wird, um ein naheliegendes Beispiel anzuführen, Maria in der Heiligen Schrift nie „Mutter Gottes“ oder „Gottesgebärerin“ genannt. Der 1. Kanon der Anathematismen des hl. Cyrillus von Alexandrien (*Denzinger-Bannwart*, Enchiridion Nr. 113 S. 32), der 6. Kanon des 5. allgemeinen Konzils (a. a. O. Nr. 218 S. 93) und die Definition des 6. allgemeinen Konzils gegen den Monothetismus (a. a. O. Nr. 289 S. 128) stellen dogmatisch fest, daß Maria im eigentlichen und wahren Sinne Mutter Gottes (θεοτόκος) ist und als solche anerkannt werden muß, weil der Sohn Gottes, der wahrer Gott ist, wie die Heilige Schrift klar lehrt, aus Maria die wahre menschliche Natur angenommen hat, in welcher Offenbarungswahrheit die Lehre von der wahren Gottesmutterschaft Mariä als notwendige Konsequenz enthalten ist.

P. Deneffe macht sich S. 212 die Ausführungen *Scheebens* (Dogmatik III, 581 f., Nr. 1752) zu eigen⁶⁰, in welchen dieser mit Recht hochangesehene Dogmatiker eine Reihe von Offenbarungswahrheiten namhaft macht, deren Bekenntnis auch die Annahme der leiblichen Himmelfahrt Mariä als logische Konsequenz

⁶⁰ Allerdings mit einer nicht unwesentlichen Reserve: Deneffe will nur „die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer *revelatio implicita*“ für die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel behaupten, während *Scheeben* diese implizite Offenbarung für sicher gegeben hält.

ergebe. Sieht man aber näher zu, so findet man, daß der behauptete innere Zusammenhang zwischen den von *Scheeben* angeführten Offenbarungswahrheiten und der Lehre von der antizipierten Auferstehung und der leiblichen Himmelfahrt Mariä kein durchaus notwendiger, von der arbiträren Bestimmung Gottes unabhängiger ist. Weder aus der göttlichen Mutterschaft, noch aus der in dieser Mutterschaft begründeten vollkommenen Lebensgemeinschaft zwischen Christus und Maria, noch aus der der Mutter vor den Dienern Christi gebührenden besonderen Ehre, noch aus der singulären Mitwirkung Mariä am Erlösungswerke Christi kann das Privileg der vorzeitigen himmlischen Verklärung ihres Leibes mit stringenter Logik als notwendige Konsequenz abgeleitet werden. Gewiß, eine gewisse „*implicatio*“ ist wohl gegeben, aber es ist eine bloße Kongruenz- oder Decenz-Implication, aus der sich wohl eine große Wahrscheinlichkeit für die *corporalis assumptio* ergibt, aber noch keine volle Sicherheit für den Offenbarungscharakter dieser Lehre und darum auch keine ausreichende Unterlage für eine „*infallibilis fides*“. Auch der eifrige Anwalt für die Dogmatisation der *corporalis assumptio*, der französische Abt *Renaudin*, macht in seiner Dissertation *théologique de la définition dogmatique de l'assomption de la T. S. Vierge* S. 30 ff. das Geständnis: „Die Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariä ist ebensowenig eine notwendige Folgerung aus einem Glaubenssatze als die Befreiung vom Tode.“

Wir haben in den *Scheebenschen* Argumenten nichts anderes vor uns als die alte Konvenienz- oder Decenzargumentation, nur in neuer Formulierung. „Ähnliche Gedanken“, sagt *Deneffe* S. 212 f., entwickelte bereits im frühesten Mittelalter „die pseudoaugustinische Abhandlung *De assumptione b. Mariae Virginis*.“ Diese Schrift ist aber bekannt als jene Arbeit, in welcher die Konvenienz- oder Decenzgründe für die *Corporalis assumptio b. Mariae* ihre vorzüglichste Vertretung gefunden haben⁶¹.

Eine besondere Bedeutung legt *Deneffe* auf das auch von *Scheeben* (Dogmatik III, 579 ff., Nr. 1748 ff.) besonders betonte Argument aus der Jungfräulichkeit Mariä (S. 211): „Die Wahrheit, die die leibliche Himmelfahrt Mariä einschlußweise enthält, scheint vor allem die Lehre von der vollkommenen wunderbaren, im ausgedehntesten Sinne zu nehmenden Jungfräulichkeit Mariä zu sein. ... (S. 213.) Insbesondere scheint ... die vollkommene Jungfräulichkeit Mariä von der Tradition so aufgefaßt zu werden, daß sie auch die Unverweslichkeit nach dem Tode und die baldige Wiederbelebung mit einschließt. Es finden sich Spuren einer Tradition, die Mariä Jungfräulichkeit in einem ganz umfassenden Sinne annimmt, so daß auch die Unverweslichkeit nach dem Tode und die baldige

⁶¹ Vgl. *meine* Abhandlung „Der pseudoaugustinische Traktat *De assumptione b. Mariae* über die leibliche Himmelfahrt der seligsten Jungfrau“ in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ 1924, 449—454. — Über den Wert des Konvenienz- oder Decenzargumentes bzw. dessen Unzulänglichkeit zum Beweise des Offenbarungscharakters der *corporalis assumptio Mariae* vgl. auch die „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ 1927, 333 f.

Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe eingeschlossen erscheint. ... (S. 214.) Der Zusammenhang zwischen der wunderbaren Jungfräulichkeit Mariä und ihrer Unverweslichkeit und baldigen Wiedererweckung nach dem Tode scheint echtes Offenbarungsgut zu sein. Maria vollkommen unversehrt der Seele nach, vollkommen unversehrt dem Leibe nach, beides ist von Gott offenbart.“

Diese Schlußfolgerung muß als kühnes Beginnen erscheinen. Welcher Art ist die postulierte Tradition, dürfen wir wirklich ihren Ursprung in die apostolische Zeit zurückdatieren?

Als die älteste „Spur“ der fraglichen Tradition kann *Deneffe* die Stelle in des hl. Andreas von Kreta († um 720) 2. Homilie In dormit. s. Mariae verzeichnen (P. gr. 97, 1081): „Wie ihr Schoß bei der Geburt ihres Kindes nicht verletzt wurde, so ging ihr Fleisch nach dem Tode nicht zugrunde, als sie gestorben war. O Wunder! Das Gebären entging der Verletzung, und das Grab reichte nicht heran an die Verwesung; denn diese berührt die Heilige nicht (Ps 15, 10).“ Betrachtet man nüchtern und ohne Voreingenommenheit den Text, so gibt er nichts anderes als eine Parallele oder Analogie zwischen der jungfräulichen Geburt Mariä und der Unverweslichkeit ihres Leibes nach dem Tode, besagt aber nicht einen inneren Zusammenhang zwischen den beiden Vergleichsobjekten, als ob die Unverweslichkeit mit Notwendigkeit aus der unverletzten, vollkommenen Jungfräulichkeit der Gottesmutter folgte.

Günstiger lautet für die These *Scheeben-Deneffes* die aus dem im frühen Mittelalter entstandenen pseudoaugustinischen Traktat *De assumptione b. Mariae* V. n. 8 zitierte Stelle: *Videtur ... nec ullam sequi debere corruptionis aerumnam, quam nulla secuta tantum filium pariendo integritatis corruptio.* Und wieder: *Tantum integritatem merito incorruptibilitas, non putredinis ulla resolutio sequitur.* Aber im Traktate *De assumptione b. Mariae* ist auch nicht eine „Spur“ dafür zu finden⁶², daß unser Anonymus für dieses Argument auf eine alte, in der Kirche herrschende Tradition sich stütze und so andeute, daß „der Zusammenhang zwischen der wunderbaren Jungfräulichkeit Mariä und ihrer Unverweslichkeit und baldigen Wiedererweckung“ ein „echtes Offenbarungsgut“ ist. In seinem ganzen Traktat zeigt sich der Anonymus nicht als Zeuge einer alten, in der Kirche lebenden Tradition. Was er uns gibt, ist eine spekulative Begründung der *Corporalis assumptio Mariae* aus der „*convenientia rei*“,

⁶² Bemerkt sei auch, daß es dem Anonymus ferne liegt, seinen Argumenten für die vorzeitige leibliche Verklärung Mariä einen höheren Wert und ein größeres Gewicht beizumessen, als den Wert und das Gewicht von allerdings sehr starken Konvenienz- und Decenzgründen. Er vertritt seine These nur bedingt (c. 6: *si non obviaverit necdum perspecta auctoritas*) und verlangt für seine Ansicht nur ein „*pium credere*“ (c. 5). Vgl. *mein* Schriftchen „Die leibliche Himmelfahrt Mariä“ S. 24 f. und meine Ausführungen in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ 1924, S. 449 ff. — Die späteren Theologen (bis an die neuere Zeit heran) haben das Argument aus der vollkommenen Jungfräulichkeit der Gottesmutter nur als *argumentum ex convenientia et decencia* übernommen.

ohne sich auf einen Gewährsmann vor ihm oder auf eine kirchliche Überlieferung zu berufen. Das Argument aus der unversehrten Jungfräulichkeit Mariä für ihre leibliche Unversehrtheit nach dem Tode ist des Anonymus eigenes Geistesprodukt.

Bei *Wilmers*, Lehrbuch der Religion III⁵, 467, ist nachstehende Ausführung zu lesen: „Um so mehr dürfen wir diese besondere und nur der Gottesmutter eigentümliche Vergeltung (durch die vorzeitige Auferstehung und leibliche Himmelfahrt) erwarten, weil, wenn sie nicht stattfand, der Leib Marias weniger verherrlicht worden, als der Leib so vieler anderer Heiligen. Wir lesen, daß viele heilige Leiber auf wunderbare Weise vor Verwesung bewahrt wurden, daß andere, die lange in der Erde verborgen gelegen, auf übernatürliche Weise von Gott der Welt kundgegeben und von ihm als Gegenstände der Verehrung bezeichnet worden. Nichts Derartiges ist in bezug auf Maria geschehen. Ist sie nicht dem Leibe nach in den Himmel aufgenommen worden, dann ist ihr heiliger Leib der Verwesung preisgegeben und Gott hat für den Leib seiner Mutter nicht getan, was er für die Leiber so vieler seiner Diener getan hat. Das aber anzunehmen, sträubt sich das christliche Gefühl: es glaubt sich vielmehr berechtigt, für Maria eine Verherrlichung vorauszusetzen, welche die anderen Heiligen zuteil gewordene Verherrlichung in der Weise übersteigt, in welcher ihre Würde die Würde aller übrigen Heiligen übersteigt. (Vgl. *Suarez*, *De Incarnat. disp.* 21 s. 2 n. 6 sq.)“

Man kann jedoch fragen: War wirklich die vorzeitige Auferstehung und die leibliche Himmelfahrt die einzige Möglichkeit, um die Gottesmutter gleich manchen anderen Heiligen vor der Verwesung ihres Leichnams zu bewahren und ihrem Leibe die ihrer überragenden Würde entsprechende Verherrlichung zuteil werden zu lassen?

Im kirchlichen Altertum war, wie schon oben erwähnt, die Anschauung weitverbreitet, daß Mariä Leib nach ihrem Tode von Gott „an einen (nur) ihm bekannten Ort übertragen wurde.“ Dadurch wurde nach dieser Ansicht der Leib Mariä, dieses einzigartige Heiligtum Gottes, in welchem das große Gotteswerk der Erlösung grundgelegt wurde, für alle Zeit allen irdischen Zufälligkeiten entrückt und vor jeder Verunehrung und Profanierung sichergestellt — eine Auszeichnung und Verherrlichung, die keinem anderen Heiligen zuteil geworden ist. Auch läßt sich diese Auffassung sehr gut mit der Möglichkeit und höchsten Wahrscheinlichkeit verbinden, daß dem heiligen Leibe der Gottesmutter in seinem verborgenen und besonders verwahrten Asyle auch das anderen Heiligen zuteil gewordene Privilegium der Unversehrtheit und Unverwesbarkeit nicht abgeht. Wir dürfen mit Grund annehmen, daß auch den altkirchlichen Vertretern der Übertragung des heiligen Marienleichnams an einen ihm von Gott bestimmten, der Würde der Gottesmutter entsprechenden Ort diese als naturgemäß erscheinende Annahme nicht fremd war. In der von *Tischendorf* herausgegebenen griechischen Urschrift, wenn nicht des ganzen Liber de transitu Mariae, so doch

eines Großteils seiner Rezensionen wird, wie wir oben in Nr. II gesehen, berichtet, der göttliche Heiland habe seiner Mutter den bevorstehenden Tod mit den Worten angekündigt: „Von nun an wird dein ehrwürdiger Leib versetzt sein ins Paradies, deine Seele aber in den Himmel.“ Das Paradies ist aber jedenfalls nicht der richtige Ort, wo ein heiliger Leib, wie der der seligsten Gottesmutter, den Würmern überlassen und in Staub und Asche aufgelöst wird.

Allerdings wird die vorzeitige Auferstehung und leibliche Himmelfahrt immer als die vollkommenste Art erscheinen müssen, das ehrwürdige Heiligtum des Leibes der Gottesmutter vor dem zu schützen, was der pseudoaugustinische Traktat *De assumptione Mariae* (c. 8) „*humanae opprobrium conditionis*“ nennt und dessen Annahme für Maria er als einen unerträglichen Gedanken erklärt⁶³; die antizipierte Auferstehung und Verklärung ist sicher die beste, der einzig-hohen Würde der Gottesmutter entsprechendste und darum auch wahrscheinlichste Verherrlichung des Leibes Mariä; aber Gott muß nicht immer und notwendig das an sich denkbar Beste und Vollkommenste tun und schaffen; wir müssen darum dem freien Willen Gottes die Entscheidung über die seinen Geschöpfen zu verleihenden Gnadengaben überlassen. Auch bezüglich der dem Leibe der Gottesmutter von Gott zugedachten vorzeitigen Verherrlichung gilt das Wort des Apostels (Röm 11, 4): *Quis cognovit sensum Domini, quis consiliarius ejus fuit?*

⁶³ C. 6: *Illud sacratissimum corpus, de quo Christus carnem assumpsit et divinam naturam humanae univit, ... escam vermibus traditum, quod sentire non valeo, dicere pertimesco, communi sorte putredinis et futuri de vermibus pulveris.*

Geist und Geschichte der Kinderfreundebewegung.

Von Dezerrent Dr. Konrad Algermissen, M.Gladbach.

„Wir sind das Bauvolk der kommenden Welt.
Wir sind der Sämann, die Saat und das Feld.
Wir sind die Schnitter der kommenden Mahd.
Wir sind die Zukunft; wir sind die Tat.“

In diesem markigen Sinnspruch der „Roten Falken“ liegt kurz und knapp der sozialistischen Kinderfreundebewegung Ziel und Wesen.

1. Das Ziel der Kinderfreundebewegung.

Die sozialistische Kinderfreundebewegung will die kommende Menschheit, die Welt der Zukunft gestalten. Die kommende Welt wird so sein, wie die Menschen sein werden, die heute als Kinder heranwachsen. Die Kinder der Gegenwart sind die Menschheit der Zukunft, sind das Bauvolk der kommenden Welt. Weitsichtig und langfristig arbeitet heute der Sozialismus vor. Um die kommende Welt nach seiner Idee zu formen, sucht er das Bauvolk der Zukunft, die heutige Kinderwelt, nach seinem Geiste zu bilden. „Die Kinderfreundebewegung will nicht nur eine Hilfsaktion für notleidende Proletariatskinder sein. Sie will auch nicht die mannigfaltigen reformpädagogischen Bemühungen unserer Zeit um einen neuen Versuch bereichern. Sie will vielmehr grundsätzlich und tatsächlich die sozialistische Erziehung verwirklichen.“ So sagt der Reichsobmann der deutschen Kinderfreundebewegung, der sozialistische Kulturpolitiker *Kurt Löwenstein* aus Berlin¹. Und an einer anderen Stelle ruft er zielklar und zielsicher der Kinderwelt zu: „Wenn alle Arbeiterkinder erst Rote Falken sein werden, dann wird es keine zehn Jahre dauern, und das Deutsche Reich wird eine sozialistische Republik sein und der Reichstag wird ein roter Reichstag sein, und an seinen vier Ecktürmen werden weithin sichtbar die roten Fahnen flattern².“

Hieraus ergibt sich, daß die eigentliche Gefahr der Kinderfreundebewegung nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft liegt. Sie besteht nicht in erster Hinsicht darin, daß die Kinder der noch kirchentreuen katholischen Eltern von der sozialistischen Kinderfreundebewegung angelockt werden, sondern darin, daß der Sozialismus durch seine Kinderfreundebewegung zielbewußt und systematisch eine gottfreie Generation im Sinne der atheistischen, rein diesseitig orientierten, marxistischen Weltanschauung heranbildet. Sicher liegt auch die Gefahr vor, daß die Kinder noch christlich denkender Eltern von der Kinder-

¹ *K. Löwenstein*, „Was wollen die Kinderfreunde?“ im „Kulturwillen“ (Jahrg. 1927, Nr. 11, 236).

² *K. Löwenstein*, „Reichstag und Kinderparlament“ in „Kinderland 1930. Das Jahrbuch für Arbeiterkinder in Stadt und Land.“ Herausgegeben von der Reichsarbeitsgemeinschaft der Kinderfreunde. (Verlag: Vorwärts-Buchdruckerei und -Verlagsanstalt 1930.)

freundebewegung angezogen werden. Die Kinderfreunde arbeiten werbend auch in dieser Hinsicht. Doch ist diese Gefahr nur eine Gefahr zweiter Ordnung. Der Sozialismus erfaßt in der Kinderfreundebewegung tatsächlich bei weitem noch nicht die Kinderwelt seiner eigenen Anhängerschaft. Tatsache aber ist, daß im Laufe der Jahre mehrere hunderttausend Kinder der verschiedenen Länder durch diese Bewegung gegangen sind, daß Tausende alljährlich neu eintreten und andere Tausende alljährlich ausscheiden, um als Schulentlassene ins Leben einzutreten, wo sie von der sozialistischen Arbeiterjugend und der Gewerkschaft und später von Partei und Freidenkerorganisation aufgenommen und im gleichen Sinne weitergebildet werden. So wächst langsam und sicher eine gottfreie Menschheit heran.

Das Ziel der Kinderfreundebewegung liegt in der Zukunft. Erschrecklich ist in der Nachkriegszeit die Kirchenentfremdung der Massen angewachsen. Allein in Deutschland der Nachkriegszeit sind rund 2 Millionen aus den Kirchen ausgetreten. Die Zahl der kirchlich Abgestandenen ist riesengroß, geht in viele Millionen. Noch trauriger liegen die kirchlichen Verhältnisse in Österreich und der Tschechoslowakei³. Mit der Entkirchlichung der Massen hält in Wechselwirkung gleichen Schritt die Entchristlichung der Kulturgebiete und des gesamten Gemeinschaftslebens. Aber alle diese Massen der Kirchenentfremdeten und aus den Kirchen Ausgetretenen, die heute an der Entgottung der Kultur arbeiten, sind einmal durch eine religiöse Erziehung gegangen, haben einmal in ihren Kindesjahren den Glauben an Gott in ihre Seele aufgenommen, haben an Gott denken und zu Gott beten gelernt.

Jetzt wächst zum erstenmal in den christlichen Kulturländern Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei durch die Kinderfreundebewegung eine Generation heran, der von Kindheit an der Gottesglaube fremd ist, die von frühester Kindheit an gelernt hat, in den Begriffen Gott und Religion Überreste einer überwundenen Kultur, Rückständigkeiten des Aberglaubens zu sehen, die mit allen Mitteln zu bekämpfen heiligste Aufgabe der Menschheit der Zukunft ist. Denken wir einmal zehn, zwanzig Jahre oder ein Menschenalter weiter, da wird es Hunderttausende von Familien bei uns geben, Hunderttausende von Vätern und Müttern, denen die Gottlosigkeit von Kindheit an eine Selbstverständlichkeit ist, die von Kindheit an mit Gott einfach fertig waren. Und diese Eltern werden dann die Geschicke des Volkes mitzubestimmen haben, die Gesetze über Ehe, Erziehung und Schule. Und diese Eltern werden wiederum Kinder zu erziehen haben. Wie wird die Zukunft unseres Volkes sein? Diese Frage tritt bang und düster vor uns hin, wenn wir so auf die Entwicklung der nächsten

³ Siehe die genauen Zahlenangaben in meinen Ausführungen in *dieser Zeitschrift*, Jahrg. 1928, 312, und in *meiner Schrift* „Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge“, M. Gladbach, Volksvereinsverlag (2. Aufl. 1929, 13 f.). Die demnächst erscheinende 3. Aufl. gibt noch weiteres Material in dieser Hinsicht.

Jahrzehnte hinschauen. Stolz und siegesbewußt hören wir aus dem Munde der Roten Falken uns eine Antwort auf unsere Frage entgegenschallen:

„Wir sind die Schnitter der kommenden Mahd.
Wir sind die Zukunft; wir sind die Tat.“

Es ist notwendig zu erkennen, daß etwas ganz Neues in der Geschichte unseres deutschen Volkes und in der Entwicklung der übrigen christlichen Völker Europas vor sich geht. Kurzsichtigkeit hat das Problem der Kinderfreundebewegung vielfach verschoben und geglaubt, mit kleinen Mitteln und Mätzchen dieser Bewegung entgegenzutreten zu können. Weil man die Kinderfreundebewegung nicht im Rahmen der gesamtsozialistischen Arbeit und Entwicklung schaute, verlegte man ihre Gefahr allzusehr in die Gegenwart und bildete sich ein, durch gewisse Abwehrmaßnahmen oder gar durch sterile Polemik der Kinderfreundebewegung Herr werden zu können. Soweit man positive Aufgaben erkannte, sah man sie fast ausschließlich in der körperlichen und seelischen Betreuung des Proletariierkindes, soweit es von der Bewegung noch nicht erfaßt war. Alle diese Mittel sind unzulänglich.

Der Sozialismus hat den Weltanschauungskampf, der früher sich ausschließlich in den Kreisen der Erwachsenen austobte, herabgetragen ins schulpflichtige Kindesalter. Wir haben nicht die Möglichkeit, ihn zu hindern, daß er die Kinderwelt, die er zu erfassen vermag, systematisch zu einer gottlosen Generation heranbildet. Aber wir haben die Möglichkeit, die Kinderwelt, die wir noch erfassen — und sie ist heute noch bei weitem größer als jene, die der Sozialismus erfaßt — mit den Erziehungsmitteln, die uns zu Gebote stehen — und diese Mittel sind bei weitem bedeutungsvoller als diejenigen, über die der Sozialismus verfügt — weltanschaulich tiefer zu schulen und vom Standpunkt der Weltanschauung aus für die Fragen des modernen Lebens zu bilden. So können wir eine Generation schaffen, die einmal als starke Phalanx den Schlachtreihen des Unglaubens, die der Sozialismus heranbildet, gewachsen ist und imstande sein wird, sich in dem schweren weltanschaulichen Ringen der Zukunft mit jenen zu messen, sie zu überwinden und die christliche Kultur Europas vor dem totalen Versinken ins Neuheidentum zu retten.

Wenn wir die letzten Ziele der Kinderfreundebewegung richtig schauen, werden wir erkennen, daß wir unsere Aufgaben gegenüber der sozialistischen Kinderfreundebewegung nicht nur vom Standpunkt der Abwehr und der Betreuung aus sehen dürfen. Unsere Aufgaben sind ganz und gar positive. Sie beziehen sich auch nicht nur auf das Proletariierkind, sondern auf die gesamte Kinderwelt, die wir noch in Händen haben. Sie sind nicht nur fürsorglicher, sondern grundsätzlich weltanschaulicher Art. Sie richten sich deshalb in erster Hinsicht an jeden Seelsorger, auch an jeden Landseelsorger. Der sozialistischen Kinderfreundebewegung müssen wir eine große christlich-katholische Kinder-

freunde- und Kinderbewegung gegenüberstellen. Dieser Grundgedanke muß uns schon zu Beginn unserer Ausführungen klar vor Augen stehen⁴.

2. Das Wesen der Kinderfreundebewegung und ihre Stellung im Gesamtsozialismus.

Die Kinderfreundebewegung ist der jüngste und feinste Zweig des kulturellen Sozialismus. Sie ist ein Ausdruck der inneren Kraft der sozialistischen Ideenwelt.

Wir machen gar leicht den Fehler, den Sozialismus als ein Fertiges zu betrachten, während er in Wirklichkeit ein Werdendes ist. Das heißt: der Sozialismus ist nicht, er wird erst. Weil der Sozialismus ein Werdendes ist, hat er mit den geistigen Strömungen einer Zeit innerlich Fühlung und Verbundenheit. Denn nur, was sich als absolut fertig und abgeschlossen betrachtet, erstarrt und wird lebensfremd und wirklichkeitsfern. Weil der Sozialismus ein Werdendes ist, besitzt er die Anpassungsfähigkeit an Zeitideen und Zeitverhältnisse.

Bei dieser Anpassung bleiben gewisse Grundsätze und Grundziele die gleichen. Nur die Formen, in denen diese Grundsätze geboten, die Methoden, mit denen diese Grundziele erstrebt werden, ändern sich. Über den Umfang und die Umgrenzung seiner Grundsätze ist sich der Sozialismus bis heute im einzelnen nicht klar. In dieser Unbestimmtheit und Undeterminiertheit sieht der außenstehende kritische Beobachter das Zeichen eines Mangels an Tiefe des philosophischen Denkens und eine Quelle innerer Widersprüche, deren sich der einzelne Sozialist aber durchweg nicht bewußt wird. Für die praktische Verwirklichung und tatsächliche Gestaltung des Sozialismus aber liegt darin, gerade wegen des Mangels an gründlichem Denken bei der Mehrzahl auch der geistig führenden Sozialisten, nicht ein Mangel, sondern die Möglichkeit einer leichteren Anpassung an Zeitverhältnisse und Geistesströmungen.

Klar ist sich der Sozialismus über die monistische Grundidee seiner Weltanschauung. Klar ist er sich über seine letzte Zielsetzung, die in der Schaffung einer rein diesseitigen, gottfreien Menschheit, einer klassen- und gottlosen Gesellschaft besteht, einer Menschheit, die nach einem sozialistischen Wort nichts über sich, aber auch nichts unter sich erkennt, d. h. die keine Götter anbetet, aber auch keinen Mitbruder mit Füßen tritt. Klar ist sich der Sozialismus auch über seine darwinistische Auffassung der Menschheitsentwicklung vom Tierreich zum vollendeten Kulturmenschen der Zukunft. Der Sozialismus betont ferner auch als einen seiner wichtigsten Grundsätze die materialistische Geschichtsbetrachtung. Im einzelnen aber bleibt er sich unklar über Umfang und Auswirkung dieser materialistischen Geschichtsbetrachtung, über die Frage, wie weit der Mensch und das geistige Leben der Menschheit Produkt rein materieller, ökonomischer Verhältnisse sind. So sehr diese Unklarheit ein Zeichen philo-

⁴ Verf. wird im nächsten Heft *dieser* Zeitschrift einen besonderen Aufsatz bringen „Die praktische Arbeit der Kinderfreundebewegung und unsere Gegenmaßnahmen und Aufgaben“.

sophischer Schwäche ist, so viel Möglichkeit bietet sie zur Anpassung an veränderte Zeitströmungen.

Als deshalb seit der Jahrhundertwende, besonders seit Kriegsende stärkere irrationale und übrerrationale Strömungen das Geistesleben der Gegenwart durchfluteten, da brachte der Sozialismus es nicht nur fertig, in seinen Arbeitsmethoden die Gemütswerte stärker zu berücksichtigen und, ganz im Gegensatz zu seiner im Jahrhundert des Rationalismus gewonnenen rein rationalistischen Einstellung, selber irrationale Werte — zunächst vielleicht nur als Umrahmung — in sich aufzunehmen, sondern er wandte sich plötzlich auch den Problemen der Weltanschauung positiv zu, versuchte, allerdings immer vom Standpunkt seiner marxistischen Weltanschauung aus, Weltanschauung und Leben miteinander zu verbinden, schuf weltanschauliche Feierabende und Weihestunden und griff vor allem auch das Problem weltanschaulicher Erziehung stärker auf. So entstand die proletarische Freidenkerbewegung. So entstand — wenn auch nicht organisatorisch mit ihr verbunden, so doch als Teil derselben — die Kinderfreundebewegung.

So ist es zu erklären, daß der heutige Sozialismus in einem seiner hervorragendsten Weltanschauungs- und Kulturorgane Worte prägt wie folgende: „Wir müssen endlich mit aller Deutlichkeit feststellen: Will der Sozialismus die Welt verändern, dann muß er die Menschen verändern. Will er die Menschen verändern, dann muß er bei den Kindern anfangen. Und wir erleben eben jetzt das große geschichtliche Ereignis, daß der Sozialismus beginnt, sich auch den Kindern zuzuwenden. Und der sichtbare Ausdruck für dieses hochbedeutsame Ereignis ist die Kinderfreundebewegung und in ihr die Kinderfreundeerziehung, die sozialistische Erziehung⁵.“

Mit Recht betont deshalb die „Arbeitsstelle der katholischen Reichsarbeitsgemeinschaft Kinderwohl“: „Der Sozialismus ist zu einem planmäßigen Aufbau seiner Kulturfront übergegangen. Er sucht planmäßig durch zahlreiche unsichtbare Kanäle die Gedanken einer geistigen und seelischen Neuorientierung des Volkes im Sinne einer ausgeprägten Diesseitskultur in unser Volksleben und Volksdenken hineinzuleiten. Seine stärksten Kräfte widmet er der entscheidenden Position: der Durchdringung, Eroberung und Erziehung der Kinderwelt im Geiste des Sozialismus. Die typische Erscheinungsform dieses kulturellen Sozialismus und der prägnanteste Ausdruck des sozialistischen Erziehungssystems sind die Kinderfreunde⁶.“

Das also ist das eigentliche Wesen der Kinderfreundebewegung: Sie ist der

⁵ O. F. Kanitz in „Kulturwille“, 2. Jahrg. (1925) Nr. 3, 52.

⁶ „Kinderwohl. Grundsätzliches zur Frage der katholischen Kinderarbeit.“ Herausgegeben von B. Bergmann, Düsseldorf (Düsseldorf 1929. Verlag der Kath. Schulorganisation), S. 7. Diese Schrift zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht an Äußerlichkeiten haften bleibt, sondern mit einer gründlichen Kenntnis des Sozialismus und der Kinderfreundebewegung ein tiefes Einfühlen in beide verbindet. Der Grundzug der Schrift ist ganz positiv.

prägnanteste Ausdruck des sozialistischen Erziehungssystems und die typische Erscheinungsform des heutigen kulturellen Sozialismus, oder, wie wir oben gesagt haben, dessen jüngster und feinsten Zweig. Wie ein riesenhafter Baum steht der Sozialismus in seiner Gesamtheit heute vor uns, wie ein Baum, der, vor hundert Jahren aus kleinem Samenkorn ersprossen, unaufhaltsam im Laufe der Jahrzehnte gewachsen ist, einen Zweig nach dem andern hervorgetrieben hat und gerade in unseren Tagen die kulturellen Schößlinge stark und triebfest aus sich herauswachsen läßt. Es ist für das tiefere Verständnis der Bedeutung der Kinderfreundebewegung von Wichtigkeit, dieselbe in ihrem Zusammenhang und ihrer Verbindung mit den übrigen Zweigen und Trieben am Baume des Sozialismus zu betrachten⁷.

Den Hauptzweig des sozialistischen Baumes bildet die sozialdemokratische Partei, die Anfang 1929 in Deutschland 949 306 beitragszahlende Mitglieder in 8916 Ortsgruppen zählte und über 196 Parteizeitungen mit 1 253 247 zahlenden Abonnenten verfügt. Sie besitzt die stärkste aller deutschen politischen Gruppen und zählt 153 Vertreter im Reichstag, 529 in den Landesparlamenten und 24 im Preußischen Staatsrat. Dazu kommt die sozialistische Frauenbewegung mit 198 771 eingeschriebenen Parteimitgliedern und die sozialistische Arbeiterjugend mit 54 000 Mitgliedern in 1542 Ortsgruppen.

Den wirtschaftlichen Zweig an diesem Baume stellen die freien Gewerkschaften dar, die Anfang 1929 in 35 Zentralverbänden 4 850 000 Mitglieder zählten und im Jahre 1928 über eine Gesamtbeitrageinnahme von 222 Millionen Mark verfügten. Parallel damit gehen zwei andere wirtschaftliche Zweige, nämlich die sozialistische Konsumgenossenschaftsbewegung, die Anfang 1929 in Deutschland insgesamt 2 800 000 Mitglieder und einen Jahresumsatz von 1 058 000 000 Mark hatte, und die sozialistische Volksfürsorge mit einem Bestand von 1 400 000 Versicherungen und 560 Millionen Mark Versicherungssumme zu Beginn des Jahres 1929. Einen kleineren, aber doch sehr wichtigen Zweig bildet die „Arbeiterwohlfahrt“, die Organisation der sozialistischen Fürsorgetätigkeit.

Neben diesen gewaltigen politischen und wirtschaftlichen Zweigen hat der Sozialismus als kulturellen Hauptzweig in unseren Tagen die proletarische Freidenkerbewegung hervorgetrieben, in Deutschland den „Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung“ mit 600 412 Mitgliedern in 1700 Ortsgruppen⁸ im Jahre 1929. Wie rapide dieser kulturelle Zweig hochgeschossen ist, beweist am

⁷ Vgl. zu den folgenden Angaben die Ausführungen bei *E. van den Boom*, Sozialdemokratie und Kommunismus. Programm und jüngste Entwicklung (M. Gladbach, Volksvereinsverlag 1929), 7 u. 33 ff.

⁸ Da es für den Seelsorger außerordentlich wertvoll ist zu wissen, ob in seiner Gemeinde oder in den Nachbargemeinden das proletarische Freidenkertum organisiert ist und Funktionäre desselben tätig sind, wird die 3. Auflage *meiner* Schrift „Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge“ ein genaues alphabetisches Register sämtlicher 1700 Ortsgruppen des proletarischen Freidenkertums in Deutschland bringen.

klarsten die folgende Tabelle, die die Entwicklung dieses Verbandes seit seinem Entstehen zeigt⁹:

1905	12 Mitglieder	
1910	39	„
1918	3 322	„
1920	59 829	„
1922	261 565	„
1924	285 502	„
1926	364 728	„
1928	581 059	„
1929	600 412	„

Den eigentlichen Parallelzweig zu diesem so schnell und stark angewachsenen sozialistischen Weltanschauungsverband bildet die Kinderfreundebewegung, die zu Beginn 1930 in Deutschland 150 000 Schulkinder in insgesamt 563 Ortsgruppen erfaßte, sowie 6000 ehrenamtliche Helfer von 18 bis 30 Jahren und 50 000 erwachsene Sozialisten zu systematischer Kinderarbeit zusammenschloß¹⁰.

Weitere kulturelle Zweige sind die sozialistischen Arbeiter-, Sport- und Turnvereine, die durch ihre Kinder- und Schülergruppen mit der Kinderfreundebewegung in Verbindung stehen, ferner die Gruppen der sozialistischen Wanderbewegung, der „Naturfreunde“, dann der sozialistische Kulturbund, der Reichsausschuß für sozialistische Bildungsarbeit, die Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Lehrer und Lehrerinnen und die Organisation des Bundes der freien Schulgesellschaften Deutschlands.

Alle diese Zweige entwachsen dem einen Stamm und werden von seinem Saft gespeist. Sie alle stehen untereinander in engster Verbindung und streben alle dem einen Ziel zu. Sie alle sympathisieren mit der Kinderfreundebewegung, hegen und pflegen diesen jüngsten Schoß am Baume des Sozialismus und stellen ihre Kraft, Erfahrung und ihre Einrichtungen der Kinderfreundebewegung zur Verfügung.

Bedenkt man, daß der Baum des Sozialismus gleiche oder ähnliche Zweige auch in den andern christlichen Kulturländern getrieben hat, daß er zu einem Weltbaum emporgewachsen ist, daß seine politischen, wirtschaftlichen, weltanschaulichen und kulturellen Organisationen heute international miteinander verbunden sind, und daß dieses sein Wachstum erst hundert Jahre alt und in diesen hundert Jahren geradezu unaufhaltsam vorangeschritten ist, bedenkt man ferner, daß neben dem Baume des Sozialismus noch ein anderer Baum wild und frech emporwächst mit den gleichen antireligiösen Zielen und noch viel schärferen Methoden, nämlich der Kommunismus, der zur Zeit über 1 675 000 eingeschriebene Parteimitglieder in Rußland, Deutschland, der Tschechoslowakei, Frank-

⁹ S. die Zusammenstellung im „Handbuch für Funktionäre des Verbandes für Freidenkertum und Feuerbestattung.“ Herausgegeben vom Kultursekretariat des Verbandes. Verlag: Der Freidenker, Berlin SW 29, Gneisenaustraße 41 (Freidenkerhaus) 1929, 9.

¹⁰ Bericht der Reichsausschußsitzung der Kinderfreunde zu Erfurt vom Dezember 1929.

reich und England verfügt, dann versteht man die Gefahr, die von dorthin der christlichen Kultur Europas droht und man erkennt, daß die Kinderfreundebewegung nicht eine vorüberfliehende sozialistische Tageslaune ist, sondern daß sie in ihrem Wesen, ihrem Wachstum und ihrer Gestalt gründet in der Gesamtlage und Gesamtentwicklung des Sozialismus.

Wir werden Wesen und Bedeutung der Kinderfreundebewegung und die Aufgaben, die aus ihr unserer Seelsorge erwachsen, noch tiefer erfassen, wenn wir die Geschichte und praktische Arbeit der Kinderfreunde uns näher anschauen.

3. Geschichte der Kinderfreundebewegung.

1. Periode: Die Kinderfreundebewegung als Wohlfahrtsbestrebung und Fürsorgeeinrichtung. — Die Heimat der Kinderfreundebewegung ist Österreich¹¹. Dem Sozialisten *Anton Afrisch*, Redakteur des „Arbeiterwillen“ in Graz, war die Not des proletarischen Schulkindes zu Herzen gegangen. Er begann seit dem Jahre 1907 in freien Stunden neben seinen eigenen drei Knaben auch andere Proletarierkinder aus Graz um sich zu sammeln, zog mit ihnen im Sommer und Herbst jenes Jahres hinaus zu Spiel und Wanderung und setzte sich im kommenden Winter mit ihnen zusammen zu trautem Märchen erzählen. Als er sah, wie die Zahl dieser armen, nach Frohsinn und Sonnenschein dürstenden Kinder immer mehr wuchs, als er ihre dankbaren Blicke bemerkte, da gewann der Gedanke immer mehr plastische Form in seiner Seele, die Eltern und erwachsenen Freunde solcher Kinder in einer Organisation zu sammeln, um auf diese Weise eine Bewegung von Kinderfreunden zu schaffen zum Zwecke zielklarer und systematischer Fürsorge am Proletarierkind.

Anton Afrisch schreibt später über seine damalige Gesinnung: „Mein Entschluß stand fest, diesen armen Proletarierkindern nach Kräften zu helfen. Einmal angeregt, wurde ich in diesem Entschluß täglich und stündlich bestärkt. Die Verhältnisse im Elternhaus, die Verhältnisse in der Schule, die grenzenlose Unwissenheit der Eltern, die trostlose Vernachlässigung der Kinder, die einem, wenn man einmal sehend geworden war, bei jeder Gelegenheit zum Bewußtsein kommen mußte, dazu die mangelhaften Ansätze einer öffentlichen Fürsorge und die verderbenbringende Tätigkeit der Klerikalen auf diesem Gebiet, all diese Dinge ließen die Idee sehr bald greifbare Formen annehmen¹².“

¹¹ Vgl. über Ursprung und geschichtliche Entwicklung der Kinderfreundebewegung: *Z. Fischer O. F. M.*, Sozialistische Erziehung (Verlag Typographische Anstalt, Wien I, Ebenendorfer Straße 8, 1926). *Ders.*, Die Kinderfreundebewegung in Deutschland (Volksvereinsverlag, M. Gladbach 1929). *Ders.*, Kinderfreunde und Rote Falken (Typogr. Anstalt, Wien I, 5. Aufl. 1929). *Joh. Steinmetz*, Die Kinderfreunde in Österreich und Deutschland (Geschäftsstelle der kath. Schulorganisation Bayerns, München, Kaulbachstraße 20). *V. Fadrus* in „Die Erziehung“ (Leipzig, Quelle & Meyer, 5. Jahrg., Heft 4, Januar 1930) 238—249.

¹² *A. Afrisch* in „Die sozialistische Erziehung“, Reichsorgan des sozialdemokratischen Erziehungs- und Schulvereins „Freie Schule — Kinderfreunde“, Wien 13, Jahrg. 1 (1921), Heft 1, 13 ff.

Da *Afritsch* bei dem Leiter des Grazer Stadtschulrates, Oberstadtrat *Rudolf Linner*, warme Sympathien für seine Pläne fand, kam es bereits am 26. Februar 1908 zur Gründungsversammlung. 60 Freunde und Parteigenossen schlossen sich zu den von *Afritsch* angestrebten Zielen in einem Verein „Kinderfreunde“ zusammen. Bereits nach Jahresfrist war die Mitgliederzahl von 60 auf 1000 gestiegen.

Von Graz aus verbreitete sich die Bewegung der Kinderfreunde über ganz Steiermark. Auch in einigen Orten Kärntens wurden bereits 1908 Ortsgruppen gegründet¹³. Gleichfalls entstand nach dem Vorbild von Graz im selben Jahr in Wien-Floridsdorf ein „Arbeiterverein Kinderfreunde für Wien und Niederösterreich“.

Die folgenden Jahre brachten dann ein schnelles und starkes Anwachsen der Bewegung sowohl in den alpenländischen wie in den niederösterreichischen Gebieten. Ihrer inneren Idee nach war die Bewegung, den damaligen vorkriegszeitlichen Verhältnissen entsprechend, fast ausschließlich Wohlfahrts- und Fürsorgebewegung. Man hatte noch nicht die Möglichkeit, die sozialistischen Erziehungsziele derart in den Vordergrund zu rücken, wie man es gern getan hätte. Daß diese Tendenzen bereits beim Gründer der Bewegung lebendig waren, hat *Afritsch* später selber deutlich erklärt, wenn er im Hinblick auf die Entwicklung in der Vorkriegszeit im Jahre 1921 die Worte schreibt: „Konnten wir auch damals noch nicht so frei und offen bekennen, daß wir sozialistische Erziehungsarbeit leisten müssen, wie froh wäre ich, der Geist jener Jahre fände sich in allen Vereinen wieder¹⁴.“

Der Weltkrieg wurde der stille Verbündete der Bewegung. Die entsetzliche Kindernot, die der Krieg mit sich brachte, erwarb ihr neue Sympathien. Trotz Kriegswirren und Kriegsunruhen setzte sie ihre Arbeiten in Österreich fort, vereinigte im Jahre 1916 ihre alpenländischen und niederösterreichischen Gruppen, schuf im Februar 1917 zu Wien den Reichsverein der österreichischen Kinderfreunde und gab sich bei der Gelegenheit ihre ersten Statuten, die die Bewegung noch ganz und gar im Sinne einer Wohlfahrtsbestrebung und Fürsorgeeinrichtung schauen.

Als dann der Krieg zu Ende ging, als die österreichische Monarchie gestürzt und das österreichische Staatsgebilde zerbrochen war, fielen für die Kinderfreunde die äußeren Bindungen und die Notwendigkeit der Rücksichtnahme auf die bisherigen politischen und konfessionellen Verhältnisse fort. Der Erziehungsgedanke, der bis dahin, den früheren Verhältnissen entsprechend, stark hatte zurücktreten müssen, drängte jetzt mehr und mehr in den Vordergrund. Er

¹³ Vgl. hierüber *M. Winter*, Was wollen die Schul- und Kinderfreunde? (3. Aufl., Wien 1923, Verlag des sozialdemokratischen Erziehungs- und Schulvereins „Freie Schule — Kinderfreunde“), 3; ferner *Z. Fischer* in *Soz. Erziehung*, a. a. O. 22.

¹⁴ *A. Afritsch*, a. a. O. 16.

wurde bald der vorherrschende Gedanke, dem die Fürsorge- und Wohlfahrts-einrichtungen ein- und untergeordnet wurden. Gleichzeitig drängte, wie wir oben gesehen haben, die gesamte Geistesströmung zu einer inneren Umstellung des Sozialismus in der Hinsicht, daß er die Bedeutung seelischer, besonders irrationaler Momente in ihrem Verhältnis zu den ökonomischen und politischen Verhältnissen stärker erkannte und zu einem systematischen Ausbau seiner kulturellen Aufgaben überging. So entstand die zweite Periode in der Geschichte der Kinderfreundebewegung, die Periode, in der sie zu einer sozialistischen Erziehungsbewegung im Sinne der Betreuung der Kinder durch Erwachsene wurde.

2. Periode: Die Kinderfreundebewegung als Erziehungsbewegung im Sinne der Betreuung der Kinder durch Erwachsene. Ihre Ausbreitung außerhalb Österreichs. — Den neuen Geist, der in der Nachkriegszeit den Sozialismus und in ihm besonders die Kinderfreundebewegung durchwehte, spricht das Reichsorgan des sozialdemokratischen Erziehungs- und Schulvereins „Freie Schule — Kinderfreunde“ im Jahre 1921 aus mit den Worten: „Der große Gedanke der sozialistischen Erziehung geht jetzt über die ganze Erde. In allen Ländern bilden sich proletarische Erziehungsgemeinschaften, und wir in Österreich können mit Freude und Stolz auf die mächtigste Erziehungsorganisation hinweisen; und es ist ergreifend, wie in dem kleinsten Gebirgsort der Gedanke, daß unsere Kinder bessere und stärkere Menschen werden sollen als wir, Wurzel gefaßt hat. Wir wollen euch, Genossen und Genossinnen, die neuen Menschen erziehen, die eure Reihen verstärken und, durchglüht von edelster Begeisterung, erfüllt von klarem Wissen, euer Werk weiterführen sollen. Ihr aber müßt auch uns helfen. Ihr müßt erkennen, daß die Kinderfreunde einen unumgänglich notwendigen Bestandteil der proletarischen Gesamtorganisation bilden¹⁵.“

In diesen Worten wird die Kinderfreundebewegung klar als Erziehungsbewegung im Rahmen des Sozialismus und nach seinem Geiste bezeichnet. Mit gleicher Klarheit sprechen die 1922 entstandenen Satzungen der österreichischen Kinderfreunde Geist und Ziel der Kinderfreundebewegung aus, indem sie erklären: „Der Verein ist ein Elternverein. Sein Zweck ist es, das Proletariat zusammenzufassen, damit es aus gemeinsamer Kraft das geistige und leibliche Wohl seiner Kinder und deren Entwicklung zu sozialistischem Fühlen, Denken und Wollen so fördere, wie es dem einzelnen Elternpaar in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung nicht möglich ist¹⁶.“

Nachdem die Kinderfreundebewegung in dieses zweite Stadium ihrer Entwicklung getreten und das Erziehungsproblem in den Vordergrund gerückt war, gliederte noch im gleichen Jahr 1922 die österreichische sozialdemokratische Partei auf ihrem Parteitag im Oktober jenes Jahres sich die Kinderfreunde-

¹⁵ Sozialistische Erziehung 1. Jahrg. (Wien 1921), 7. Heft, 2 f.

¹⁶ Den gesamten Wortlaut dieser Satzungen s. bei Z. Fischer, Sozialistische Erziehung, 61.

bewegung formell und offiziell ein. Seitdem sendet die Organisation der Kinderfreunde ihre eigenen Delegierten zu den jeweiligen Parteitagen. Voll Freude schrieb damals die „Sozialistische Erziehung“: „Die Sache der Kinderfreunde ist nun die Sache der Gesamtpartei, und das Wollen der Gesamtpartei erfüllt auch die Kinderfreunde¹⁷.“

Das Jahr 1922, das für die Entwicklung der Kinderfreundebewegung in Österreich von so großer Bedeutung war, wurde auch das entscheidende Jahr für die Kinderfreundebewegung in Deutschland. Eine Kinderfreundebewegung im ausschließlichen Sinne von Wohlfahrtsbestrebungen für das proletarische Kind hat es in Deutschland nicht gegeben. Die gelegentlichen Ansätze zur Einrichtung sozialistischer Kindergärten und Kinderhorte in der Vorkriegszeit waren derart dürftig, daß sie den Namen einer Bewegung nicht verdienen. Auch der gleich nach dem Kriege in Berlin nach österreichischem Muster eingerichtete „Arbeiter-Elternbund“ fristete ein äußerst kümmerliches Dasein. Von Bedeutung war nur die Arbeit in Stuttgart, wo man bereits seit 1919 in „Freien Sonntagsschulen“ und Kinderchören die Erziehungsfragen stark in den Vordergrund rückte und in den nächsten drei Jahren sieben Kinderfreundebezirke gründete. Doch handelte es sich hier lediglich um eine lokal begrenzte Kinderfreundearbeit.

Zu einer tatsächlichen Bewegung wurde die Angelegenheit erst, als von 1922 ab der sozialistische Schulrat *Dr. Kurt Löwenstein* von Berlin-Charlottenburg aus in großzügiger Weise ihre Förderung und Organisation in die Hand nahm. Es war für ihre Entwicklung und Gestaltung in Deutschland von großer Wichtigkeit, daß sie damals das erste Stadium ihrer Geschichte bereits hinter sich hatte. Deshalb konnte *Löwenstein* gleich ganz klar und bestimmt das Erziehungsziel der Bewegung betonen, indem er schrieb: „Unser Bestreben geht dahin, die proletarischen Kinder durch die Kinderfreundebewegung dem bürgerlichen Einfluß zu entziehen und das Erziehungsgeschäft durch die Arbeiterklasse selbst zu betreiben¹⁸.“ Diese Zielklarheit gleich zu Beginn der Arbeit führte zu einem derart schnellen Anwachsen der deutschen Kinderfreundebewegung, daß der Kernpunkt der gesamten Bewegung sich im Laufe der nächsten Jahre immer mehr von Österreich nach Deutschland verlegte.

Besonders waren es die Städte Norddeutschlands, vor allem Kiel, Hamburg, Altona und Bremen, in denen neben Berlin die Bewegung am konsequentesten vorangetrieben wurde. Bereits im Juni 1923 wurde die „Arbeitsgemeinschaft norddeutscher Kinderfreundeorganisationen“ gegründet. Von Norddeutschland griff die Bewegung auf den Westen über. Als im Dezember 1924 eine Konferenz der rheinisch-westfälischen Kinderfreundegruppen in Düsseldorf stattfand,

¹⁷ Sozialistische Erziehung, Jahrg. 2 (1922), 233.

¹⁸ *K. Löwenstein* in „Mitteilungen der Internat. Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Erziehungsorganisation“ Nr. 2, 18; vgl. auch die Ausführungen bei *Z. Fischer*, Sozialistische Erziehung, 26 ff.

waren bereits 80 Delegierte aus 30 Städten des rheinisch-westfälischen Industriegebietes vertreten¹⁹. In Süddeutschland entstanden zur selben Zeit eigene Zentralpunkte in Gera und München. Von Gera aus verbreitete sich die Bewegung über Sachsen, Thüringen und andere Teile Mitteldeutschlands. Von München aus eroberte sie Bayern und andere süddeutsche Bezirke.

Im August 1924 kam es in Leipzig, wo auf dem sozialistischen Kulturtag bereits 100 Ortsgruppen der deutschen Kinderfreunde vertreten waren, zur Gründung der „Reichsarbeitsgemeinschaft der Kinderfreunde in Deutschland“. Unter § 1 ihrer Statuten bezeichnet sich diese Reichsarbeitsgemeinschaft als „Zusammenfassung aller auf dem Gebiete der Kindererziehung wirkenden Arbeiterorganisationen, soweit sie nach allgemein sozialistischen und wissenschaftlich-pädagogischen Grundsätzen ihre Erziehungstätigkeit ausüben“²⁰. „An die Spitze der Reichsarbeitsgemeinschaft wurde als Reichsobmann der gesamten deutschen Kinderfreunde Bewegung *Dr. Kurt Löwenstein* berufen.

In denselben Jahren breitete sich die Kinderfreunde Bewegung auch in der Tschechoslowakei schnell und energisch aus, während die gleichzeitig in Polen und Ungarn unternommenen Versuche mit nur wenig Erfolg gekrönt waren.

In diesem zweiten Stadium ihrer Entwicklung hat die Kinderfreunde Bewegung vor allem ihre sozialistischen Erziehungstheorien gründlich ausgebaut und in ihrem praktischen Arbeiten ihre Erziehungsziele in geschickter Weise durchzuführen versucht. Grundgedanke war dabei die Erziehung des Kindes für die werdende sozialistische Gesellschaft. In diesem Sinn schrieb *Löwenstein*: „Das ist der tiefere Sinn der Kinderfreunde Bewegung. Sie ist der Versuch der Arbeiterklasse, revolutionierend einzudringen in Geist und Gestalt des öffentlichen Erziehungswesens und darüber hinaus aus eigenem Wollen und eigenem Können mit den Arbeiterkindern zusammen eine Erziehungsöffentlichkeit rein aus den Bedürfnissen des Arbeiterkindes vorzubereiten. Wenn sozialistische Bewegung Vorbereitung der im Sozialismus von allen Klassenkämpfen befreiten Menschheit ist, so ist die sozialistische Erziehung nichts anderes als Hineinwachsen unserer Kinder in den Kampf um den Sozialismus“²¹.

Diese Erziehung für die kommende Gesellschaft umfaßt ein doppeltes Element: ein negatives, das in der Befreiung des Kindes von den Bindungen der alten Erziehungsmächte Familie und Kirche, und ein positives, das in der planmäßigen sozialistischen Verstandes- und Gemütsbildung, besonders in der systematischen Schulung für Solidarität besteht. Zur richtigen Beurteilung ist, zu beachten, daß das Gesamtziel der sozialistischen Erziehung ein positives ist und daß auch das negative Element, das den Kampf gegen die bisherigen Erziehungs-

¹⁹ *Z. Fischer*, Die Kinderfreunde Bewegung in Deutschland, 15.

²⁰ Den vollständigen Text der Statuten gibt *Z. Fischer* in „Die Kinderfreunde Bewegung in Deutschland“, 19—24.

²¹ *K. Kerlów-Löwenstein*, Das Kind als Träger der werdenden Gesellschaft (2. Aufl., Jungbrunnen-Verlag, Wien 13/1, o. J.), 31.

mächte einschließt, im Rahmen dieses positiven Gesamtzieles steht. Nur bei dieser Betrachtung werden wir den Kampf der sozialistischen Kinderfreundebewegung gegen Familie und Kirche in seiner tiefsten Wesensart verstehen und erkennen, wie töricht und dürrtig es ist, diese Angriffe mit reiner Polemik abwehren zu wollen. Es handelt sich hier um zwei ganz getrennte Welten und Weltanschauungen. Und nur eine ganz gediegene, zielbewußte und systematische positive Gegenarbeit von unserer Seite wird imstande sein, die Auswirkungen jenes Kampfes zu mindern und aufzuhalten.

Die Tatsache, daß die negative Arbeit der sozialistischen Erziehung, wie sie durch die Kinderfreundebewegung betrieben wird, sich gegen Familie und Kirche richtet, ist so allgemein bekannt und entspringt so notwendigerweise der sozialistischen Weltanschauung, daß sie hier nicht bewiesen zu werden braucht.

Der Kampf gegen die Kirche hängt mit der materialistischen Grundauffassung des Sozialismus und seiner rein diesseitig eingestellten Zielsetzung so innig zusammen, daß die Führer des kulturellen Sozialismus für die Bestrebungen der sogenannten religiösen Sozialisten nur ein überlegenes, mitleidiges Lächeln haben. Löwenstein zeichnet in seiner grundlegenden Schrift die letzten Ursachen dieses Kampfes mit den Worten: „Das Christentum findet die kosmopolitische Einheit seiner Anhänger in der Verbundenheit aller Christenmenschen in Gott. Der Sozialismus findet seine Einheit der Menschen in der materiellen und kulturellen Verbundenheit der werdenden Gesellschaft. Gott als der Schöpfer des Weltalls erscheint als Übertreibung des Kausalitätsbewußtseins, die Furcht vor Gott als eine Steigerung der Furcht vor Gewalten, denen man sich nicht gewachsen fühlt, oder als eine Zusammenfassung des Schauers vor Dunklem und Unbekanntem im Schicksal wie im Naturgeschehen. Das Opferbringen wie das Erbitten sind Widerspiegelungen des Untertänigkeitsverhältnisses²².“ Deshalb ist das Ziel der Kinderfreundebewegung, das Kind zur Denkweise der modernen Wissenschaft und so zu einer gottfreien Weltlichkeit zu erziehen. Die Erkenntnis der gesetzlichen Zusammenhänge in Natur- wie Menschheitsgeschehen soll in den Kindern die religiösen Vorstellungen vollständig beseitigen²³.

Diese vollkommen antireligiöse Denkweise führt die Kinderfreundebewegung notwendigerweise zum Kampf gegen die Kirche. Der Kampf gegen dieselbe wird weiterhin noch aus einer anderen Quelle gespeist. Die Kirche ist nicht nur Hüterin des Gottesglaubens, sondern auch Hüterin eines Sittengesetzes, das der Sozialismus als rückständig und überwunden betrachtet. Die Stellung der Kinderfreunde zur Körperkultur, die vielfach zu einer positiven Förderung der modernen Nacktkulturbestrebungen wurde, ihre Stellung zu den Fragen des sexuellen Lebens, ihre gesamte, rein an den Forderungen der sozialistischen Gesellschaft orientierte Motivierung der moralischen Forderungen steht derart

²² Ebd. 144.

²³ Vgl. Löwenstein, a. a. O. 151.

im Gegensatz zu den Lehren und Forderungen der Kirche, daß der Kampf gegen sie geradezu eine Lebensnotwendigkeit des Sozialismus und seiner Kinderfreundebewegung ist. Dieser Kampf wird in der Kinderfreundebewegung je nach den örtlichen Verhältnissen mit mehr oder weniger großer Schärfe und Erbitterung geführt und ist bei den österreichischen Kinderfreunden viel hitziger und heftiger als bei uns, weil dort der Sozialismus mächtigere Positionen hat und andererseits stärkere reaktionäre Kräfte am Werke und die seelsorgerischen Rückständigkeit größere sind.

Der Kampf der Kinderfreunde gegen die Familie entspringt der sozialistischen Idee, daß der Mensch der Gesellschaft wegen existiert und der Überzeugung, daß die heutige Familie nicht fähig ist, für dieses Ziel zu erziehen. In diesem Sinne sagt der Reichsobmann der deutschen Kinderfreunde: „Wir stellen die wachsende Ohnmacht der Familienerziehung in unserer Zeit fest. Für uns ist die Erziehung unserer Kinder eine Erziehung der Kinder des Proletariats. Unsere Kinder sind Kinder unserer Klasse, unsere Klasse aber ist mehr als unsere Familie, unsere Klasse ist die werdende Gesellschaft²⁴.“

Die tiefsten Gründe für Ablehnung der Familienerziehung zeichnet ein anderer Führer der Kinderfreundebewegung mit den Worten: „Die proletarische Familie ist dieselbe Vorschule für den künftigen Untertan, für den künftigen Fabriksklaven geblieben, die sie immer war. Derselbe Arbeiter, der in der Fabrik vom Kapitalisten oder dessen Beauftragten beherrscht wird, verwandelt sich daheim in einen Herrscher. Diese Herrschaft hat ihre festen wirtschaftlichen Grundlagen. Das Kind ist wirtschaftlich vom Vater oder der Mutter abhängig. Die Eltern können deshalb vom Kinde Ehrfurcht, Gehorsam und Dankbarkeit erzwingen. Das Kind ist wirtschaftlich vollkommen abhängig und muß sich fügen. Es wird in eine Atmosphäre der Unterdrückung hineingeboren. Daß die Stärkeren innerhalb der Menschheit das Recht haben, die Schwächeren zu unterdrücken, ist kein Naturgesetz, ewig und unveränderlich, nein, das ist das gesellschaftliche Gesetz einer bestimmten Zeitepoche, einer fluchwürdigen Zeitepoche, die ihrem Ende entgegengeht. Sind Proletarier, die von den ersten Tagen ihrer Kindheit an gelernt haben, dem Starken auszuweichen, den Schwachen zu bedrücken, nicht gerade das Gegenteil von den Menschen, die der Sozialismus zu seiner Verwirklichung braucht²⁵?“

Es ist für das Verständnis der Weiterentwicklung der Kinderfreundebewegung notwendig, sich in diese Gedankengänge zu vertiefen. Ablehnung jedes Bevormundetwerdens des Kindes von oben her mußte in Verbindung mit dem positiven Ziel der Gefühlsbildung zur Solidarität, der Erziehung zum Kollektivismus, zum selbständigen, freiwilligen Sicheinordnen in die Aufgaben der Gesamtheit

²⁴ K. Löwenstein, a. a. O. 30.

²⁵ O. F. Kanitz, Das proletarische Kind in der bürgerlichen Gesellschaft (Urania-Verlag, Jena 1925), 46 ff.

die Kinderfreundebewegung in das dritte Stadium ihrer Entwicklung führen. Dieses dritte Stadium charakterisiert sich durch das Vorherrschen der Selbsterziehung, Selbstbestimmung und Selbstverwaltung der Kinder. Die Kinderfreundebewegung wird dadurch zur eigentlichen Kinderbewegung. Dieses dritte Stadium hat vor allem in Deutschland seine markanteste Ausprägung gefunden.

3. Periode. Die Kinderfreundebewegung als aktive Selbsterziehungsbewegung. Die Falken-Bewegung. — War die Kinderfreundebewegung in ihrem zweiten Stadium ein Behütet- und Betreutwerden der Proletarierkinder durch erwachsene Genossen, so drängte die Ideenwelt des Sozialismus mit innerer Notwendigkeit bald immer mehr dahin, das Kind selber auch aktiv in den Mittelpunkt der Bewegung zu stellen. Man wollte die „Erziehungsziele nicht mehr von außen an das Kind herantragen, sondern im Kinde selber suchen und sie in kindgemäßen Lebensformen zum Ausdruck bringen²⁶.“ In der Falken-Bewegung mit ihren der kindlichen Art angepaßten Geboten und Verpflichtungen und ihren kindlich-solidarischen Formen des Zusammenlebens und der Selbstverwaltung wurde diese Idee realisiert. Durch Selbstverwaltung suchte man zur Selbstverantwortung und so zur Selbsterziehung im Sinne der sozialistischen Gemeinschaft zu kommen.

„Falken“ sind diejenigen Kinder der Kinderfreundebewegung, die nicht behütet sein wollen, die entschlossen sind, selbständig zu handeln, ihre eigenen Wege zu gehen und den übrigen Vorbild und Führer zu sein²⁷. Sie sind die Aktivisten der Kinderfreundebewegung, sind Kindergruppen, in denen die Gesetze der Solidarität und die Ideen der sozialistischen Gesinnung bereits derart lebendig geworden sind, daß sie in Selbstverantwortung und Selbstverwaltung ihre und zum Teil auch der übrigen Kinder Angelegenheiten ordnen und regeln.

Von dem Wiener Kinderfreundeführer *Tesarek* ging 1925 der Gedanke aus, fand weithin Anklang und wurde schnell, besonders in Deutschland, in die Tat umgesetzt.

Man unterscheidet Nestfalken, Acht- bis Zehnjährige; Jungfalken, Zehn- bis Zwölfjährige; und Rote Falken, Zwölf- bis Vierzehn- bzw. Sechzehnjährige. Je 10 bis 14 Falken bilden eine Horde, die unter Leitung ihres selbstgewählten Hordenführers allwöchentlich wenigstens einmal im Horst zusammenkommt und nach einem vom Gruppenführer in Beratung mit den Hordenführern genau festgelegten Monatsplan arbeitet. In den einzelnen Horden sind Knaben und Mädchen gemeinsam. Zwei bis drei Horden bilden eine Gruppe. Sie soll nicht unter 20 und nicht über 40 Falken stark sein. Die sämtlichen Gruppen einer Gemeinde wachsen zur Ortsgruppe zusammen, die Ortsgruppen zu Bezirksgruppen, sämtliche Bezirksgruppen zur Reichsorganisation²⁸.

²⁶ E. Ohms, „Rote Falken 1929“ in „Kulturwille“ (Leipzig C 1, Jahrg. 1929), 34*.

²⁷ Vgl. *Tesarek* in „Sozialistische Erziehung“, Jahrg. 5 (1925), 221.

²⁸ Z. Fischer, *Kinderfreunde und Rote Falken* (Wien 1929), 43 f.

Horste wie Gruppen haben ihre dreieckigen roten Wimpel. Ferner hat jede Gruppe ihre eigenen Zelte, ihre Spiel- und Kochausrüstung, ihre Spaten und ihre Apotheke. In den deutschen Falkengruppen tragen die Knaben blaue Bluse, die Mädchen blaues Kleid, die österreichischen Gruppen haben braune, die tschechoslowakischen grüne Farbe. Das Grußzeichen besteht in Erhebung der Hand bis zur Augenhöhe mit der Grußformel „Freundschaft“!

Die wichtigsten Gruppen bilden natürlich die Gruppen der Roten Falken. Sie heißen Falken; denn sie sollen sein: wild, kühn und edel, sollen Kampf erleben und Treue halten²⁹. Sie heißen Rote Falken, weil sie grundsätzlich und systematisch im Sinne und nach den Zielen des Sozialismus arbeiten.

Ihre Gesinnung und der Geist, in dem sie an der eigenen Erziehung und der Erziehung der übrigen arbeiten, liegen ausgesprochen in den zwölf Geboten der Roten Falken, die lauten:

1. Der Rote Falke bekennt sich zur Arbeiterklasse.
2. Der Rote Falke ist seinen Genossen stets treu.
3. Der Rote Falke sieht jeden arbeitenden Menschen als Freund und Bruder an.
4. Der Rote Falke ist stets hilfsbereit.
5. Der Rote Falke achtet jede ehrliche Überzeugung eines andern; auch dann, wenn er sie bekämpft.
6. Der Rote Falke führt stets die Anordnungen seines selbstgewählten Führers aus.
7. Der Rote Falke ist mutig und nie verzagt.
8. Der Rote Falke ist wahr. Auf sein Wort kann man bauen. Er ist zuverlässig und pünktlich.
9. Der Rote Falke ist stets rein in Gedanken, Worten und Taten.
10. Der Rote Falke ist enthaltsam und ein Kämpfer gegen alle Rauschgifte.
11. Der Rote Falke hütet seinen Körper und stählt ihn.
12. Der Rote Falke ist ein Freund und Schützer der Natur.

Das Haupterziehungsmittel der Roten Falken sind die Kinderrepubliken mit ihrem Zeltlagerleben.

4. Die Kinderrepubliken als wichtigstes Selbsterziehungsmittel der Kinderfreundebewegung.

Die Grundidee der Kinderrepubliken ist, die Kinder durch praktische Selbstverantwortung und Selbstverwaltung in einem großen gemeinsamen Lagerleben zu sozialistischen Gemeinschaftsmenschen zu erziehen, in diesem Sinn alle schöpferischen Kräfte des Kindes lebendig zu machen und soziale und demokratische Gesellschaftsformen praktisch-pädagogisch sich auswirken zu lassen³⁰. Die Kinderrepublik ist die eigentliche Falken-Hochschule und

²⁹ So *Tesarek*, a. a. O. 224.

³⁰ Vgl. besonders die Ausführungen bei *K. Löwenstein*, Das Kind als Träger der werdenden Gesellschaft, a. a. O. 65 ff.; *E. Ohms*, a. a. O. 34 f*, *A. Gayk*, Die rote Kinderrepublik. Ein Buch von Arbeiterkindern für Arbeiterkinder (Arbeiterjugend-Verlag, Berlin SW 61, Belle-Alliance-Platz 8, 2. Aufl. (1929); *Z. Fischer*, „Sozialistische Kinder- und Schülerrepubliken in Deutschland“ in „Schönere Zukunft“ (Wien, 5. Jahrg. 1929/30), Nr. 13, 14 u. 15.

hängt mit dem dritten Stadium der Entwicklung der Kinderfreundebewegung aufs engste zusammen.

Nachdem bereits 1926 der Kinderfreundeführer Hermann Neddermeyer in Braunschweig mit 250 Kindern den ersten Versuch in dieser Hinsicht gemacht hatte, ging man im folgenden Jahre daran, unter Leitung des Kieler Sozialisten *Andreas Gayk* die erste große Kinderrepublik Seekamp bei Kiel mit 2300 Roten Falken aus Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei zu errichten. 200 englische Offizierszelte waren von den verschiedenen Gruppen der Kinderfreunde erworben. Die 2300 Kinder bauten sich an der Ostsee ihr Zeltlager selber auf, richteten sich darin ein und lebten dort vier Wochen lang ein eigenes Staatsleben mit eigener demokratischer Verwaltung im Sinne einer klassenlosen sozialistischen Republik, in der der einzelne nur durch die Gemeinschaft etwas bedeutet, in der alle Einzelkräfte zur Gemeinschaft zusammenwirken, gleiche Rechte und Pflichten für alle gelten und die Motivierung des gesamten sittlichen und gemeinschaftlichen Lebens nur gemäß den Zwecken, Zielen und Notwendigkeiten dieser Gemeinschaft stattfindet.

Da dieser erste Erfolg die Führer vollauf befriedigte, baute man 1928 und 1929 die Sache nach dem Muster von Seekamp weiter aus unter Zugrundelegung mancher im ersten Jahr gemachten Erfahrungen. Allerdings nahm man 1928 Abstand davon, ein Großlager im Umfange des Lagers von Seekamp zu errichten und schuf statt dessen in den verschiedenen Gegenden Deutschlands acht kleinere Lager. So hatten die Thüringer Falken ihre Republik auf dem Sportplatz des Friedrich-Ebert-Heimes in Tännich vom 27. Mai bis 3. Juni. Die Badenser schlugen am 16. Juli ihr Zeltlager auf in Überlingen am Bodensee. Die Franken gründeten ihre Republik bei Pegnitz in der fränkischen Schweiz, die Braunschweiger an der Weser. Ferner schufen ihre eigenen Zeltlager die Falken von Berlin, Hamburg, Schleswig-Holstein, Hessen und Schlesien, so daß 1928 insgesamt 5000 Kinder mit ihren Helfern für einige Zeit in Form einer sozialistischen Kinderrepublik lebten.

Einen gewaltigen Aufstieg brachte das Jahr 1929. Sechs größere Republiken mit insgesamt 8000—10 000 Proletarierkindern wurden errichtet, eine davon unter Leitung von Kurt Adams, dem Führer der Hamburger Kinderfreunde, in Ermelund bei Kopenhagen, die übrigen in Deutschland. So hatten die Braunschweiger mit rund 500 Falken aus Braunschweig, Gera und Berlin ihre Kinderrepublik im Trettachtal bei Oberstdorf im Allgäu. Die Schlesier lagen mit 800 Falken, unter denen sich eine Gastgruppe aus Königsberg befand, zu Hirschberg an der tschechischen Grenze. Die Sachsen schlugen ihr Lager mit 1000 Kindern auf der Dresdener Heide bei Radeberg auf, während die Thüringer Falken sich in der Nähe von Probstzella niederließen. Die größte und bedeutendste Kinderrepublik bildete das Zeltlager auf der Insel Nymphenburg am Rhein, wo in zwei Perioden von je vier Wochen jedesmal 2000—2500 Kinder untergebracht waren. In den ersten vier Wochen waren es hauptsächlich Falken aus Nord- und Mittel-

deutschland, die auf Namedy zur Republik zusammentraten; in der zweiten Periode war es ein buntes Gemisch von Falken aus Rheinland, Westfalen, Bayern, Baden, Hessen und Neubelgien.

Da ich zweimal persönlich die Kinderrepublik auf Namedy besucht und durch eigene Beobachtungen wie durch eingehende Besprechungen mit Helfern aus verschiedenen Gegenden, die mich scheinbar für einen ihrer Gewerkschaftssekretäre hielten und ehrlich und offen sprachen, mich gründlich informieren, sogar photographische Aufnahmen machen konnte, sei am Beispiel von Namedy Leben und Treiben, Wesen und Eigenart eines solchen sozialistischen Kinderstaates kurz dargestellt.

Wie ich mir erzählen ließ, hatten die Vorbereitungen für die Einrichtung des Lagers schon lange vorher in den Ortsgruppen begonnen. Die Zeltgemeinschaften waren schon in der Heimat gebildet, die Obmänner der Zeltgemeinschaften gewählt und Zeltfahrten und Probezeltlager in den Wochen vorher gemacht. Nur gesunde Kinder werden durchweg zugelassen. Die Kinderrepublik verfolgt vor allem erzieherische Zwecke.

Am 7. Juli 1929 waren 1800 Rote Falken aus Nord- und Mitteldeutschland, hauptsächlich aus Hannover, Berlin, Kiel und Frankfurt, eingetroffen und hatten, da sie pädagogisch wie technisch gründlich geschult waren, in wenigen Stunden ihr Zeltlager aufgeschlagen und ihre Kinderrepublik errichtet.

Jede Zeltgemeinschaft bestand aus 10—15 Kindern, je nach der Größe des Zeltes. Knaben und Mädchen lebten in der Zeltgemeinschaft gemeinsam und schliefen gemeinsam in den einzelnen Zelten in Schlafsäcken auf einfachem Lager. Zu jeder Zeltgemeinschaft gehörten ein oder zwei Helfer oder Helferinnen. Das sind sozialistische Jugendliche zwischen 18—30 Jahren, die ihre Ferienzeit ehrenamtlich für die Kinderarbeit zur Verfügung stellen. Es stehen heute rund 6000—8000 solcher Jugendlichen ehrenamtlich im Dienste der Bewegung. Jede Zeltgemeinschaft hatte ihren Obmann, einen von den übrigen Kindern der Zeltgemeinschaft aus ihrer Mitte gewählten Roten Falken.

Je 15—20 Zelte bildeten ein Dorf mit dem Bürgermeister an der Spitze, einem Erwachsenen oder Jugendlichen, der zunächst von der Lagerleitung eingesetzt war, sich aber nach Ablauf einer Woche den Kindern seines Dorfes zur Wahl präsentieren mußte. Dem Bürgermeister zur Seite stand das Dorfparlament, das gebildet wurde aus drei vom gesamten Dorf gewählten Helfern und den Obleuten sämtlicher Zelte des Dorfes.

Die oberste Selbstverwaltungskörperschaft war das Lagerparlament. Die Wahl desselben fand acht Tage nach Einzug der Kinder auf Namedy statt. Zwei Tage waren für den Wahlkampf bestimmt. Die einzelnen Dörfer hielten ihre Lagerversammlungen ab. Die Kandidaten stellten sich vor und hielten ihre Wahlreden. Die Wahl selber fand mit hundertprozentiger Teilnahme sämtlicher Kinder nach den Grundsätzen des allgemeinen, gleichen und direkten Wahlrechtes statt. Das Lagerparlament hatte an der Spitze den Lagerpräsidenten

mit den Sachwaltern und Kinderabgeordneten. Die Sachwalter waren Erwachsene; aber die Kinderabgeordneten hatten die Mehrheit im Lagerparlament.

So fand ich die Einrichtung im Lager von Namedy.

Es ist sicher und wird auch von den Führern der Bewegung unumwunden zugegeben, daß auch bei der primitiven Art des Lebens und Wohnens, wie sie das Zeltlagerleben bedingt, doch noch reichlich „vorbereitende und weiterführende Arbeit übrigblieb, die man nicht dem Können und der Verantwortung von Kindern überlassen konnte“³¹. Andererseits aber war so viel eigene Arbeit und eigene Verantwortung gegeben, daß man unter gewissen Einschränkungen von einer wirklichen Selbstverwaltung sprechen konnte. Auch das Bewußtsein der Selbstverantwortung war in den Kindern, mit denen ich mich persönlich unterhielt, durchweg recht lebendig. Die Selbstverwaltung erstreckte sich vor allem auf die Beratung und Festlegung des Arbeits- und Tagesplanes, auf Einrichtung und Durchbildung des Rettungsdienstes, Verteilung und Schulung der Lagerwachen, Sorge für Ordnung und Sauberkeit in Zelt und Lager, Erziehungsarbeit aneinander, Urteil über geschehene Fehler, Führung der Besucher und Verwaltung der Gruppenkasse. Nach eigenem Beschluß der Kinderrepublik gab jedes Mitglied sein Taschengeld wie seine Sendungen von Haus an die Gruppenkasse zur Verwendung für die gesamte Gruppe, damit jedes Vorrecht des einen Kindes vor dem andern wegfiel.

Um einen intimeren Einblick in das tägliche Leben der Kinderwelt in diesen Zeltlagern zu geben, teile ich eine von den Kindern mitberatene und mitbeschlossene Tagesordnung mit, die folgendermaßen lautet³²:

Mitteilungsblatt für Sonntag, 11. August 1929.

Tagesplan:

7 Uhr Wecken.

8 Uhr Frühstück: Kakao, 1 Brötchen und 2 Scheiben Feinbrot.

12 Uhr Mittagessen: Suppe, Sauerbraten, Bandnudeln.

Bis 14 Uhr Lagerruhe.

15 Uhr Vesper: Milch mit Weißbrot.

19 Uhr Abendessen: Grießbrei mit Zucker und Zimt.

21 Uhr Lagerruhe.

22 Uhr Zeltruhe.

Arbeitsdienst: Dorf 3, **Wachdienst:** Dorf 8.

Volkstänze und Singspiele von Helfern und Kindern aus allen Dörfern von 14 bis 15 Uhr auf dem Platz der Republik.

Schneider: Die Bürgermeister melden dem Geschäftszimmer die in ihrem Stande befindlichen Schneider oder Schneiderinnen.

Gesangchor und Sprechchor: Um 9 Uhr Probe im Parlament.

Alle Streichmusiker: 9.15 Uhr an der Lagerfahne.

³¹ So *Löwenstein*, a. a. O. 69.

³² Ich nehme als Beispiel die Tagesordnung der Kinderrepublik Namedy vom Sonntag, den 11. August 1929, wo ich zur Besichtigung des Lagers dort war und die Tagesordnung am Eingang der einzelnen Dörfer angeheftet fand.

9.30 Uhr Alarm: Antreten in Blau am Dorfeingang. Fahnen sind mitzubringen. Verfassungsfeier auf dem Platz der Republik. Nach der Feier geschlossen zurück in die Dörfer.
14 Uhr: Dorfveranstaltungen.

15.30 Uhr: Alarm. Antreten am Dorfeingang in Blau. Marsch zur Verfassungsfeier nach Andernach. Rückkehr gegen 19 Uhr.

Freundschaft.

Wer mit ruhigem, beobachtendem Blick das Lager von Namedy durchschritt, bekam bald den Eindruck, daß hier in nicht ungeschickter Weise versucht war, den romantischen, abenteuerlichen Zug, der von Natur aus in den Kindern lebendig ist, mit der sozialistischen Ideenwelt zu verbinden. Diesen Eindruck hatte man besonders, wenn man sich die Namen ansah, die die Kinder selber den Dörfern und einzelnen Zelten gegeben hatten. Ein Teil, und zwar der geringere, erinnerte an die Indianerlektüre, der größere Teil an Namen und Gestalten aus der Geschichte und Ideenwelt des Sozialismus und Kommunismus.

Die Insel Namedy ist auf zehn Jahre von der Kinderfreundebewegung gepachtet. Die sehr großen Unkosten, die das Lagerleben so vieler Kinder mit sich bringt, werden zum Teil von den Kindern, d. h. ihren Eltern, getragen, indem jedes Kind, das dazu imstande ist, pro Tag 1 Mark zahlt. Ein großer Teil der Finanzierung des Lagers Namedy ist aus Reichs- und Staatsmitteln erfolgt. Weil Kinder aus Neubelgien mit dort waren, hat auch das Ministerium für die besetzten Gebiete einen Zuschuß gegeben. Die erforderlichen Lebensmittel wurden von der sozialistischen Konsumgenossenschaft „Hoffnung“ bezogen.

Besonderer Wert wird in den Kinderrepubliken auf die großen Lagerfeiern gelegt. Der erste Vorkämpfer gegen die Kinderfreundebewegung, P. Zyrillus Fischer O. F. M., bemerkt mit Recht, daß das feierliche Aufziehen und Einholen der Lagerfahne für die sozialistischen Kinder die Bedeutung einer Morgen- und Abendandacht habe und die rote Fahne selber für sie zu einem Symbol geworden sei, in dem sie gefühlsmäßig ihre Weltanschauung verkörpert sehen, so wie das Christenkind seinen Glauben im Symbol des Kreuzes verkörpert findet³³. Überhaupt versucht der kulturelle Sozialismus in den verschiedenen Feiern und Weihestunden der Kinderfreundebewegung den Durst der Kindesseele nach dem Göttlichen und Ewigen in seiner Weise zu stillen.

Auf der „Reichsausschußsitzung der Kinderfreunde“ zu Erfurt im Dezember 1929 wurden auch die Pläne für 1930 hinsichtlich der Schaffung von Kinderrepubliken erörtert und beschlossen, die Insel Namedy auch dieses Jahr zweimal mit einer Republik zu belegen. Die erste Republik soll gebildet werden von Kindern aus Thüringen, Westfalen, Ostpreußen, Sachsen und Leipzig, die zweite aus Kindern vom Ober- und Niederrhein. Zu Lagerpräsidenten wurden bestimmt Nikolay aus Jena und Quadt aus Köln. Ferner werden für Sommer 1930 vorbereitet: eine Ostsee-Kinderrepublik in der Lübecker Bucht, eine Ostpreußen-

³³ Z. Fischer in „Schönere Zukunft“ a. a. O. (12. Januar 1930) S. 343 f.

republik, eine Kinderrepublik im Harz für Falken aus Hannover und Hessen, eine Republik in Kärnten und zwei in der Schweiz³⁴.

Die süddeutschen Kinderfreunde beteiligten sich bislang weniger an den Kinderrepubliken, trieben dafür eine um so intensivere Erziehungsarbeit in den Jugendherbergen und Naturfreundehäusern. Als besonderes Ziel erstrebten sie, durch Disziplin, Ordnung und Hilfsbereitschaft bei der bayrischen Landbevölkerung agitatorisch für den Sozialismus zu wirken³⁵.

*

Zahlenmäßig ist die Kinderfreundebewegung in Deutschland in den letzten Jahren stärker emporgewachsen als in ihrem Mutterlande Österreich. Nach Mitteilungen auf der Reichskonferenz in Hannover stieg die Zahl der deutschen Ortsgruppen von 374 im Jahre 1927 auf 443 im Jahre 1928. Die Zahl der Kindergruppen betrug 1928 in Deutschland 2500 mit rund 100 000 Kindern. Die Reichskonferenz in Gera vom 6. Oktober 1929 teilte mit, daß die Zahl der Ortsgruppen inzwischen auf 512 mit 120 000 Kindern gestiegen sei und 6000 ständige Helfer und 50 000 Mitglieder sozialistischer Erziehungsvereine in der Bewegung mitwirkten³⁶. Die letzten Mitteilungen über Stand und Wachstum der Bewegung in Deutschland liegen vor von der „Reichsausschußsitzung der Kinderfreunde“ zu Erfurt im Dezember 1929, wonach die Zahl der Ortsgruppen auf bereits 563 gestiegen ist. Es werden also heute rund 150 000 deutsche Schulkinder durch die Bewegung erfaßt. Ebensoviel kann man für Österreich und die Tschechoslowakei gemeinsam rechnen.

So ergreift die Bewegung der Kinderfreunde immer weitere Massen der Kinder und schult sie intensiv für die Gestaltung einer kommenden gottlosen Welt. Übersehen wir die Zeichen der Zeit nicht! Überhören wir nicht die Mahnungs- und Warnungsrufe, die für uns in den siegesfrohen Worten des Falkenliedes liegen:

„Wenn wir Roten Falken schreiten
frei durch unser freies Land,
fühlen wir, der Feind muß weichen.
Unser ist das Sonnenland.“

³⁴ „Vorwärts“ 1929, Nr. 597.

³⁵ Vgl. „Freundschaft“ 1929, S. 32. Z. Fischer in „Schönere Zukunft“ a. a. O., 333.

³⁶ „Vorwärts“, 1929, Nr. 487.

Die Reueformel des Katechismus.

Von Rektor K. Schroeder in Honnef a. Rh.

Das Gebet „Reue und Vorsatz“, welches der alte Katechismus als offizielle Reueformel dem Unterrichte zugrunde legte, ist fast unverändert auch in den neuen Einheitskatechismus übergegangen. Nicht ganz unverändert! In einem Punkte ist ein Fortschritt erzielt worden, den man immerhin als nicht unwesentlich buchen mag. Es heißt nämlich jetzt nicht mehr: . . . „besonders aber (sind mir meine Sünden leid), weil ich dich, das höchste und liebenswürdigste Gut, dadurch beleidigt habe“, sondern: „weil ich dich, den unendlich guten Gott, dadurch beleidigt habe“. Man hat also erkannt, daß die unpersönliche Ausdrucksweise „höchstes Gut“, die eine einfache Übersetzung der lateinischen Bezeichnung der dogmatischen Lehrbücher ist, sich für die kindliche Auffassung nicht eignet. Für Kinder war es auch sicherlich eine besonders starke Zumutung, den „lieben Gott“, „unseren Vater“, den die kindliche Vorstellung sich überhaupt nicht anders als ein persönliches Wesen zu denken vermag und auch sonst durch alle Gebete zu denken angeleitet wird, hier mit einem Male als ein Neutrum anzureden. Von dieser einen Stelle abgesehen aber hat man geglaubt, die durch den Gebrauch vieler Generationen ehrwürdige Formel beibehalten zu müssen.

Mehr noch als diesem durch ihr Alter und langen Gebrauch erlangten Respekt verdankt die Reueformel ihre Unantastbarkeit wahrscheinlich dem Nimbus theologischer Korrektheit, den sie besitzt. In der Tat ist sie ganz unverkennbar nach dem Modell der Schule gearbeitet: die drei Bedingungen, die nach dem Katechismus zur sakramentalen Reue gehören, bilden ihren Grundriß. Bekanntlich faßte der alte Katechismus diese drei Bedingungen noch in einer besonderen Frage eigens zusammen: „Wie muß die Reue beschaffen sein? Die Reue muß 1. allgemein, 2. innerlich, 3. übernatürlich sein.“ Dem entspricht genau Anlage und Aufbau der Reueformel, und zwar in einer Weise, die man fast pedantisch zu nennen versucht wäre. Der „Allgemeinheit“ der Reue soll genügt werden durch die Eingangsworte: „Alle Sünden meines ganzen Lebens sind mir leid“; der „Innerlichkeit“ durch die verstärkte Bekräftigung: „sind mir leid und reuen mich vom Grunde meines Herzens“; der „Übernatürlichkeit“ durch Nennung der zur unvollkommenen und vollkommenen Reue erforderlichen Motive. Dabei wird attritio und contritio miteinander zu verbinden gesucht, in der Weise, daß der Satz in primitivster sprachlicher Steigerung („besonders aber“) ohne weiteres von dem unvollkommenen zum vollkommenen Reuemotiv übergeht.

Diese Art von theologischer Korrektheit ist natürlich sehr billig — sie hat nur den Wert eines Schemas, vermag aber die Bedingungen, welche die Reueformel erfüllen soll, in keinem Punkte faktisch zu gewährleisten.

Schon gleich die Anfangsworte „alle Sünden meines ganzen Lebens“ sind theologisch und pädagogisch zu beanstanden. Warum „alle Sünden“? Wir

werden doch im Beichtunterricht belehrt, daß wir nur alle Todsünden zu bereuen verpflichtet sind; und auch wenn wir nur läßliche Sünden zu beichten haben, sind wir nicht verpflichtet, diese alle zu bereuen. Dem müßte eine für die Beichte bestimmte Reueformel Rechnung tragen. Das ist nicht kasuistische Haarspalterei, sondern notwendige Rücksicht auf die zumal bei Kindern oft überaus zarte und bis zur peinlichsten Genauigkeit gesteigerte Gewissenhaftigkeit. Es kann vorkommen — und das ist Erfahrungstatsache —, daß gerade besonders gewissenhafte und nachdenklich veranlagte Kinder schon über diesen ersten Teil der Reueformel stolpern und ihr Gewissen nicht damit in Einklang bringen können. Und auch bei Erwachsenen darf man ernstlich zweifeln, ob sie wirklich bereit sind, alle Sünden ihres ganzen Lebens zu bereuen. Absolute Wahrhaftigkeit ist heute mehr als früher eine religions-pädagogische Notwendigkeit und diese fordert eine andere Fassung der Reueformel schon in ihren Einleitungsworten.

Die „Innerlichkeit“ bildet gleichsam die Seele des ganzen Reueaktes und müßte als solche aus jedem Worte des Reuegebetes zu spüren sein. Durch die bloße Versicherung, „die Sünden sind mir leid und reuen mich vom Grunde meines Herzens“, wird dieser Forderung nur äußerlich genügt. Dies hängt noch mit einem anderen Mangel zusammen. Bekanntlich wird die Reue vom Tridentinum definiert als „ein Schmerz der Seele und ein Abscheu über die begangenen Sünden, mit dem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen“. Neben Schmerz und Abscheu ist also der Wille zur Umkehr der sakramentalen Reue wesentlich. Abscheu und Schmerz sollen gleichsam die Wurzeln dieses ganzen Komplexes seelischer Regungen sein, der Vorsatz seine natürliche Blüte. Das Ideal einer Reueformel müßte also diese psychologisch innig verbundenen Seelenvorgänge so aussprechen, daß sie nicht bloß einer aus dem anderen organisch erwachsen, sondern vor allem auch zu einem einheitlichen gedanklichen Akt sich zusammenschließen. Das „Reue- und Vorsatz“-Gebet des Katechismus aber stellt die einzelnen Vorgänge lose nebeneinander, zählt sie der Reihe nach her und zerlegt damit den Reueakt in seine Bestandteile, anstatt dieselben zu einem kraftvollen Akkord zusammenklingen zu lassen.

Vor allem aber versagt die Reueformel gerade in dem, was angeblich ihre Hauptstärke sein soll, nämlich in der Motivierung.

Der Katechismus wie die Theologie legen den ganzen Nachdruck bei der Erweckung der Reue auf die Motive. Das ist schon für die natürliche Reue notwendig, wenn sie sich nicht mit einem allgemeinen vagen Gefühl begnügen, sondern wirkliche Loslösung des Willens, innere Umkehr vom Schlechten zum Guten bewirken soll. Erst recht ist das Motiv entscheidend für die sakramentale Reue wegen ihrer religiösen Tragweite — weil sie nämlich vor Gott keine Verzeihung verdienende Kraft besitzt, wenn sie nicht übernatürlich ist, d. h. Gott oder die von Gott gewollte Ordnung (Lohn und Strafe) zum Beweggrund hat. Eine gute und möglichst wirksame Motivierung ist also bei der Reueformel die

Hauptsache. Dazu genügt aber nicht, daß man die dem Glauben entnommenen Beweggründe einfach referierend angibt, wie eine Erklärung vor Gericht, die zu Protokoll gegeben werden soll, oder daß man sie lehrbuchmäßig deduktiv darlegt. Sondern es kommt weit mehr darauf an, die Motive in einer solchen Form darzubieten, daß der Sünder sie leicht und bereitwillig annimmt und aus innerem Antrieb sich zu eigen macht. Hierzu, also um die Motivierung der Reue wirksam zu gestalten, ist aber eine Beeinflussung des Gemütes und Gefühls des Sünders nicht zu entbehren. Und hiermit rühren wir an die Hauptschwäche der offiziellen Reueformel: es fehlt ihr ganz an irgendeiner das Gemüt erfassenden, Stimmung weckenden Kraft. Dieser Mangel bedroht zugleich die Innerlichkeit wie die Übernatürlichkeit der Reue, die im Reueakt eng verbunden sind.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier noch ausdrücklich hervor-gehoben, daß es uns selbstverständlich nicht darum zu tun ist, Gefühl und Stimmung an die Stelle der Reuemotive zu setzen, sondern lediglich, sie in den Dienst derselben zu stellen. Die Abneigung unserer Katecheten gegen die Inanspruchnahme des Gefühls bei Erweckung der Reue mag für den Beichtunterricht und überhaupt für die Jugend erklärlich und bis zu einem gewissen Grade berechtigt sein (obgleich auch für das Kindesalter nach dem heutigen Stande der Erziehungswissenschaft die Bedeutung der Gefühle für die Willensbildung weit höher bewertet werden muß, als es früher geschah); diese ablehnende Haltung ist aber bestimmt nicht berechtigt für das Leben und die Seelsorge der Erwachsenen. Und gerade durch einen Blick auf die Verwendung der Reueformel in der Seelsorge, speziell der Krankenseelsorge, läßt sich überzeugend nachweisen, wie unzulänglich die offizielle Reueformel gerade durch diesen Mangel ist.

*

Wie bei der Pflege des religiösen Lebens überhaupt, so ist auch bei der Reue die Erweckung einer entsprechenden Stimmung zwar nicht immer unbedingt notwendig, aber doch auch keineswegs überflüssig, sondern in hohem Grade erwünscht und zweckmäßig. Selbst die Reuedefinition des Tridentinums weist diesen Weg. Denn wenn die Reue ihrem Wesen nach „Schmerz“ und „Abscheu“ sein soll, dann fordert es auch eben ihr Wesen, daß man sie irgendwie fühle. Dabei ist natürlich der Unterschied zwischen geistigem Schmerz und sinnlichem Schmerz, geistigem und körperlichem Gefühl wohl zu beachten. Aber unzweifelhaft bleibt es pädagogisches Ziel und Aufgabe der Seelsorge, die Menschen nach Möglichkeit dahin zu bringen, daß sie die Reue nicht bloß denken, sondern fühlen. Der Sünden Zustand ist eine Art seelischer Erstarrung, die zu beheben niemals das bloß verstandesmäßige Erkennen, die rein theoretische Einsicht in das begangene Unrecht genügt. Bevor nicht das Herz des Sünders für die Reuemotive irgendwie warm wird, ist auf keine innere Bereitschaft zur Bekehrung zu rechnen. Gerade darauf kommt es also an, den inneren Menschen

für die Beweggründe zur Reue warm zu machen. Im Grunde verlangt der Sünder selbst danach, denn er empfindet diese seelische Starrheit als etwas Unnatürliches und Quälendes. Daher auch das Befreiende und oft geradezu Beglückende, wenn endlich der Bann gebrochen, die Starrheit gelöst ist und das Herz der besseren Erkenntnis wieder folgen kann. Darum darf auch die Reueformel eines gewissen, wohlthuenden, zu Herzen gehenden, warm und weich machenden Elementes nicht entbehren. In sehr vielen Fällen und bei sehr vielen Menschen wird eine wahre und ernste Reuegesinnung sich überhaupt nur auf dem Wege über eine entsprechende Reuestimmung erreichen lassen. Das gibt jeder erfahrene Seelsorger und gibt selbst der Katechismus indirekt zu, indem er eine kurze Anleitung dazu gibt, allerlei Erwägungen anzustellen, welche die in der Reueformel enthaltenen Motive gleichsam entfalten und zur Anschauung bringen, also doch wohl belebend und stimmungweckend wirken sollen.

Dadurch, daß die offizielle Reueformel dem Beichtunterricht zugrunde gelegt wird, spielt sie eine große Rolle auch im späteren Leben des Christen. Sie wird für die meisten Menschen selbst bei der regulären und in aller Ruhe abzulegenden Beichte, wo die Reue durch Zuhilfenahme von allerlei Erwägungen vorbereitet zu werden pflegt, doch das Abschließende, Entscheidende, die eigentliche Erweckung der Reue ex professo bilden, in welcher der Beichtende seine ganze Reuegesinnung nochmals zusammenzufassen und auszudrücken gewohnt ist. Bei sehr vielen Leuten, namentlich im späteren Leben, wird die Reueformel des Katechismus aber überhaupt das einzige Hilfsmittel sein, an Hand dessen sie die Reue zu erwecken imstande sind. Eignet sie sich dazu wirklich? Ist sie von so mustergültiger Fassung und leichter Anpassungsfähigkeit, daß in ihr jeder das Seinige findet? Die Frage stellen, heißt schon sie verneinen. Diese Reueformel ist keine glückliche Erzieherin zur wahren tiefen Reue; sie macht die Reue nicht leicht, sondern eher schwer und mühselig; sie ist schwerfällig und ledern. Das ist beinahe das schlimmste, was man von einem Gebet sagen kann, zumal einem Gebet, das als Begleiter mit durchs ganze Leben zu gehen bestimmt ist.

Das gilt schon für die gewöhnlichen Lebenslagen --- erst recht für außerordentliche. Es kommen wohl an jeden Menschen einmal Zustände, wo es nötig wird, die Reue nicht mit Hilfe längerer vorher anzustellender Erwägungen, sondern in kürzester Frist und ohne langes Besinnen erwecken zu müssen. Bei plötzlichen Erkrankungen, bei Unglücksfällen, vor Operationen usw. ist es für Laien und Seelsorger nicht bloß erwünscht, sondern oft dringend notwendig, eine Reueformel zur Hand zu haben, welche die Reuegesinnung schnell und sicher in jedem, dem Glauben und der Gnade noch nicht völlig abgestorbenen Herzen zu erwecken geeignet ist. Unwillkürlich greifen beide, Laien und Seelsorger, natürlich zuerst zu der ihnen von Jugend an geläufigen, durch den Katechismus überlieferten Formel. Da aber machen sich die Mängel dieser völlig affektlosen, nüchtern konstatierenden Ausdrucksweise erst recht verhängnisvoll geltend. Diese Reueformel packt die Menschen nicht, sie ist vollkommen un-

fähig, eine „Zerknirschung“ zu bewirken: sie ist das Produkt eines kühl und abstrakt denkenden Theologen, aber sie stammt nicht aus dem Herzen und greift nicht ans Herz! Sie erzwingt sich auch keine Achtung, wenn sie einmal mitten im Strom der Welt gebraucht werden muß. Auch das ist fatal und bezeichnend für ihre Unzulänglichkeit. An sich ist jeder Ausdruck echten Seelenschmerzes unter gesitteten Menschen heilig; so müßte auch unsere Reueformel — ähnlich wie das *Dies irae* in Goethes *Faust* auf dem Theater — selbst inmitten einer ganz unkirchlichen Umgebung noch unwillkürlich Ehrfurcht und Respekt erzwingen. Aber sie atmet eben kein Leben und wirkt gerade dann besonders lebensfremd und seelenlos, wenn sie mit der harten Wirklichkeit des Lebens in Berührung tritt. Wenn irgendwo plötzlich ein gewaltiges Unglück hereinbricht — wie deplaziert nimmt sich dann, inmitten der allgemeinen Verwirrung, des Klagens und Jammerns, das Abbeten dieser Reueformel aus! Ich möchte fast sagen: gerade ihre gepriesene dogmatische Korrektheit wird ihr dann zum Verhängnis. Dogmatisch ist freilich das Motiv das wichtigste bei der Reue; aber was nützt ein Motiv, wenn es wegen unzulänglicher Formulierung nur verstandesmäßig begründende, aber keine herzbewegende Kraft ausströmt! Augustinus stellt einmal drei Bedingungen eines guten sprachlichen Ausdrucks auf; er verlangt: „*Veritas pateat, placeat, moveat*“. Unsere Reueformel versagt gerade in den wichtigsten dieser drei Forderungen. Und doch müßte gerade ein Reuegebet von allem Papiernen und Ausgeklügelten frei, müßte ein fester sicherer Griff ins volle Menschenleben, oder noch richtiger, ins tiefste Herzensleben sein.

*

In einer langjährigen Tätigkeit als Krankenseelsorger habe ich immer wieder Ausschau gehalten nach einer Reueformel, welche allen Anforderungen gerade dieses Zweiges der Pastoral genüge; aber ich muß gestehen, eine vollständig befriedigende habe ich bisher nicht gefunden. Am brauchbarsten scheint mir noch diejenige, welche dem Abendgebet einer Genossenschaft einfacher barmherziger Schwestern (von Dernbach) entnommen ist. Dieses Reuegebet habe ich unzählige Male beim Versehen der Kranken mit bestem Erfolg angewendet und kann sagen, daß es, wenigstens was den für die Reueerweckung so wünschenswerten Stimmungsgehalt betrifft, die Probe der Erfahrung bestanden hat. Wenn das Bekenntnis abgeschlossen und genügend geprüft war, dann betete ich zumal bei solchen, die in vielen Jahren nicht mehr gebeichtet hatten und also auch gar keine Übung in der Erweckung derselben mehr besaßen, langsam und eindringlich folgendes Gebet vor:

„O unendlich großer, allmächtiger und gerechter Gott! Wie stehe ich vor dir — voll von Sünden und Fehlern! Wie verunstaltet ist meine Seele, die doch nach deinem Ebenbilde erschaffen ist und dir ähnlich sein soll. Oft und schwer habe ich dich beleidigt, dich, meinen Gott, den ich über alles lieben sollte! O, welche Strafe habe ich verdient! — Doch strafe

mich nicht nach meinen Sünden und nach deiner Gerechtigkeit, sondern erbarme dich meiner nach deiner großen Barmherzigkeit und um der Verdienste Jesu Christi willen.“

Die Stimmung weckende, zu Herzen gehende Wirkung dieser Worte war meistens ganz unverkennbar. Wenn ich dieses Gebet nicht gekannt hätte, würde ich mir in vielen Fällen bei der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit nicht recht zu helfen gewußt haben. Die Reuegebete, die man in den Gebetbüchern findet, sind für diesen Zweck meist ganz ungeeignet, viel zu lang und auch mehr auf betrachtende Lesung berechnet. — Zur Ergänzung des obigen Gebetes ließ ich dann, wenn die Zeit dazu reichte, wohl auch die Reueformel des Katechismus noch nachfolgen. Vielleicht wäre es zweckmäßig, auch im Katechismus selbst zwei Reueformeln zu bieten, die eine mehr als nüchternes Schema, um an ihr im Religionsunterricht die Erfordernisse der Reue zusammenfassend klarzumachen, und eine andere, die die ganze Schwere des Schuldgefühls und das tiefe Sehnen des sündigen Gewissens nach Verzeihung und Versöhnung mit Gott ausdrückt¹. Ein wichtiges Erfordernis dieser letzteren würde m. E. auch darin bestehen, daß sie den christlichen Gottesbegriff in seiner ganzen Größe und gebietenden Hoheit im Bewußtsein des Sünders aufleuchten läßt. Ist doch gerade die Beziehung auf Gott der Lebensnerv der sakramentalen Reue. Das von mir wiedergegebene Reuegebet macht hierzu wenigstens einen Ansatz. Ich meine aber, der Gottesgedanke ließe sich noch eindrucksvoller in die Reuemotive hineinarbeiten, zum großen Vorteil ihrer lebendigen Anschaulichkeit und Zugkraft.

Neben dieser ausführlichen Reueformel bedarf es dann noch eines ganz kurzen Stoßgebetes für dringende Fälle eiliger Erweckung der Reue in plötzlicher Lebensgefahr. Und auch hierfür scheint mir methodisch der Affekt fast ebenso wichtig wie das Motiv. Übrigens ist ein solches ganz kurzes, aber packendes Reuegebet für die Krankenseelsorge auch deswegen Bedürfnis, weil in vielen Fällen die Kraft des Kranken nicht ausreicht, seine Gedanken für die ganze Dauer eines auch nur etwas längeren Gebetes zusammenzuhalten. Das ist z. B. oft der Fall bei Gehirnerschütterungen, wie sie gerade heutzutage beim Sturz mit dem Motorrad oder Auto so häufig vorkommen. Solche Verunglückte kommen wohl für ganz flüchtige Augenblicke wieder zu sich, aber diese kurze Spanne Zeit reicht nicht aus, die Reue in der gewöhnlichen Weise mit ihnen zu erwecken. Hier muß ein kurzes Stoßgebet alles ersetzen. Ein solches kann natürlich nicht alle Beweggründe zur Reue enthalten, sondern höchstens den einen

¹ Für den ersteren Zweck scheint mir die alte Reueformel durchaus geeignet — wie dies z. B. das bekannte populäre Schriftchen von *van den Driesch* „Die vollkommene Reue, ein goldener Himmelsschlüssel“ zeigt, das ja ganz auf der alten Reueformel aufgebaut ist. Was gegenwärtig gewissermaßen als zweites Reue- und Vorsatzmittel sich im Katechismus findet (S. 121), kommt für unsere Frage nicht in Betracht, weil es nicht darauf berechnet ist, auswendig gelernt zu werden, sondern nur als Teil der Erwägungen zur Vorbereitung der Reue dienen soll, also zur betrachtenden Lesung.

oder anderen. Wohl aber kann es so beschaffen sein, daß sich alle leicht hineinlegen lassen. Gerade hierfür aber scheint es mir praktisch am wichtigsten, daß diesen wenigen Worten eine die Reuestimmung erweckende Kraft innewohnt, etwas, was so unmittelbar zum Herzen spricht, daß eben dadurch auch ohne ausdrückliche Nennung des Reuemotivs dieses doch nahegelegt und angeregt wird. Überhaupt ist es ja ein psychologischer Irrtum, zu meinen, Gesinnung der Reue und Entschluß zur Besserung seien im Menschenherzen immer an begriffliche Logik gebunden und mit ihr auch schon garantiert. Noch stets ist der Mensch durch das Herz sicherer für das Gute gewonnen worden, als durch den Verstand. Und wie das Gefühl des Sündenelends meist den ersten und stärksten Antrieb zur sittlichen Umkehr bildet, so ist auch das Ergreifen der Reuemotive und des Entschlusses zur Besserung oft zunächst rein gefühlsmäßig, aber deshalb doch wertvoll und die Reuegesinnung wirksam anbahnend. Was war es anders, als das überwältigende Gefühl seines Sündenelendes, was den reumütigen Zöllner im Evangelium an seine Brust schlagen und die Worte ausstoßen ließ: „Gott sei mir Sünder gnädig!“ Und doch bezeugt ihm der Heiland selber: „Ich sage euch: dieser ging gerechtfertigt nach Hause.“

Vielleicht ist überhaupt nur einer, der selber tief in Sünden verstrickt war — wie einst König David — imstande, dem reuigen Verlangen nach Verzeihung von Gott jenen ganz ungekünstelten, ganz unmittelbaren und seelentiefen Ausdruck zu leihen, der in jedem schuldbeladenen Herzen ein verwandtes Echo weckt. Aber das Reuegebet, das wir brauchen, darf auch kein poetischer subjektiver Erguß sein wie das Miserere, sondern ein nicht zu langes, allgemeingültiges Gebet von kräftiger, eindringlicher Sprache, das allen Lagen und jeder Fassungskraft genügt. Es wäre wahrlich der Mühe wert, daß unter den Seelsorgern aller deutschen Diözesen ein edler Wettstreit einsetzte, um diese klassische Reueformel zu schaffen, die alle Anforderungen erfüllt. Ihr praktisch-religiöser Wert für das christliche Volk würde viele Predigten und Katechesen über die Reue aufwiegen.



Dogmatik und Dogmengeschichte.

I. Dogmatik.

1. Allgemeines. *Bartmann, Bernh.*, Lehrbuch der Dogmatik. 7., verb. Aufl. 2 Bde. Herder, Freiburg. Bd. I, 1928, 448 S., geh. M. 11.—, geb. M. 13.—. Bd. II, 1929, 514 S., geh. M. 13.—, geb. M. 15.—. — *Diekamp, Franz*, Kath. Dogmatik. Bd. 1. 6. Aufl. Aschendorff, Münster 1930. 380 S. Geh. M. 9.—, geb. M. 10.75. — *Gspann, J. Chrys.*, Einführung in die kath. Dogmatik. Manz, Regensburg 1928. 174 S. Geh. M. 5.—. — *Sorett, Swidbert O. P.*, Grundriß der Heilslehre. Lit. Inst., Augsburg 1928. 270 S. Geb. M. 10.—. — *Stephan, Horst*, Die evang. Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 4. Teil: Die systematische Theologie. Waisenhaus, Halle 1928. 93 S. Geh. M. 3.60. — *Althaus, Paul*, Grundriß der Dogmatik. 1. Teil. Univ.-Buchh., Erlangen 1929. 74 S. Kart. M. 2.50. — *Schaeder, Erich*, Theozentrische Theologie. 2 Bde. Deichert, Leipzig. Bd. 1, 232 S., 1925. Geb. M. 10.—. Bd. 2, 264 S., 1928. Geb. M. 14.—. — *Odenwald, Theod.*, Protest. Theologie. Überblick und Einführung. Sammlg. Götschen 983. 1928. 136 S. M. 1.50. — *Heim, Karl*, Das Wesen des evang. Christentums. 4. u. 5. Aufl. Quelle & Meyer, Leipzig 1929. 126 S. Geb. M. 1.80. — *Emge, C. A.*, Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik. Reinhardt, München 1929. 153 S. Geh. M. 6.—, geb. M. 7.80. — *Seeberg, Erich*, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums. Quelle & Meyer, Leipzig 1929. 74 S. Geh. M. 3.60.

2. Einzeltraktate. *Mausbach, Josef*, Dasein und Wesen Gottes. Bd. 2: Der teleologische Gottesbeweis. Aschendorff, Münster 1929. 291 S. Geh. M. 4.60, geb. M. 5.90. — *von Tessen-Wesierski*, Wesen und Bedeutung des Zweifels, mit besonderer Berücksichtigung des religiösen Glaubenszweifels. Ostd. Verlagsanstalt, Breslau 1928. 120 S. Geh. M. 5.50, geb. M. 7.—. — *Molina, Thomas*, Das Leiden im Weltplan. Tyrolia, Innsbruck 1929. 570 S. M. 13.—. — *Adam, Karl*, Christus und der Geist des Abendlandes. Kösel, München 1928. 60 S. M. 1.50.—. — *Pius XI.*, Rundschreiben über die dem heiligsten Herzen Jesu allgemein schuldige Sühne. Herder, Freiburg 1928. 39 S. M. 1.50. — *Ude, Joh.*, Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch-kritische Untersuchung. Weyers Buchh., Bressanone 1928. 164 S. Geh. M. 4.—. — *D'Alès, Adhemar*, Baptême et Confirmation. Bloud et Gay, Paris 1928. 192 S. 10 Fr. — *Galtier, Paul, S. J.*, L'habitation en nous des trois personnes. Beauchesne, Paris 1928. 262 S. Geh. 14 Fr. — *Vonier, Ausgar, O. S. B.*, Das Geheimnis des eucharistischen Opfers. Augustinusverlag, Berlin 1929. 201 S. Geb. M. 10.—. — *Paris, Gerh., O. P.*, De Ecclesia Christi, ad usum studentium theol. fundament. Taurini (Italia) 1929. 254 S. Geh. 12 Lire. — *Petersen, Erik*, Die Kirche. Beck, München 1929. 19 S. M. 1.20. — *Frick, Heinr.*, Romantik und Realismus im Kirchenbegriff. Mohr, Tübingen 1929. 47 S. M. 1.80. — *Spaldak, Adolf*, Das Ideal der Einen Kirche und der Weg dahin. Leop. Klotz, Gotha 1928. XVI u. 40 S. M. 2.—. — *Watermann, Karl*, Antike und Unsterblichkeitsglaube. Aschendorff, Münster 1928. 32 S. M. 0.60.

II. Dogmengeschichte.

1. Allgemeines. *de Grandmaison, Leonce, S. J.*, Le dogme chrétien. Beauchesne, Paris 1928. 332 S. 15 Fr. — *Wiegand, Fried.*, Dogmengeschichte. 2 Bde. Sammlg. Götschen 993/94. 1928. 119 u. 122 S. Je M. 1.50.

2. Apostolisches Zeitalter. *Zahn, Theod.*, Grundriß der neutestamentlichen Theologie. Deichert, Leipzig 1928. 132 S. Geh. M. 4.80. — *Ders.*, Geschichte des apostolischen Zeitalters.

Deichert, Leipzig 1929. 74 S. Geh. M. 3.30. — *Lohmeyer, Ernst*, Grundlagen paulinischer Theologie. Mohr, Tübingen 1929. 235 S. M. 15.—.

3. Patristik. *Koch, Hugo*, Adhuc Virgo. Mohr, Tübingen 1929. 49 S. M. 3.—. — *Huhn, Josef*. Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius. Fuldaer Actiendruckerei 1928. 108 S. Geh. M. 5.—. — *Grabmann, Martin*, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. 2. Aufl. Bachem, Köln 1929. 111 S. Geh. M. 5.50. — *J. Riviere*, Le dogme de la Redemption chez S. Augustin. Lecoffre, Paris 1928. 115 S. 10 Fr. — *Poschmann, Bernhard*, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, Kösel, München 1928. 316 S. Geh. M. 8.25.

4. Mittelalter. *S. Anselmi*, Cant. archiep., Cur Deus homo? rec. Fr. Sal. Schmitt-Hanstein, Bonn 1929. (Floril. Patrist. fasc. 18.) 65 S. Kart. M. 2.80. — *Scherer, Wilhelm*, Des sel. Albertus Magnus Lehre von der Kirche. Herder, Freiburg 1928. 142 S. Geh. M. 5.—. — *Grabmann, Martin*, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. 2. Aufl. Herder, Freiburg 1928. 184 S. Geh. M. 4.50. — *Sertillanges, A. D.*, Der hl. Thomas v. Aquin. Hegner, Hellerau bei Dresden 1928. 920 S. Geb. M. 21.—. — *Hochstetter, Friedrich*, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. W. de Gruyter, Berlin 1927. 179 S. Geh. 10.—. — *Lasowski, Ernst*, Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablasswesens. Müller & Seiffert, Breslau 1929. 149 S. Geh.

5. Neuere Zeit. *Lortzing, J.*, Wie ist die abendländische Kirchenspaltung entstanden? Schöningh, Paderborn 1929. 236 S. Geh. M. 6.50. — *Fendt, Leonhard*, Luthers Schule der Heiligung. Wallermann, Leipzig 1929. 72 S. Geh. M. 2.80. — *Deinhardt, Wilhelm*, Der Janse- nismus in deutschen Landen. Kösel, München 1929. 142 S. Geh. M. 5.—.

I. Dogmatik.

1. Allgemeines. Mit besonderer Freude zeige ich die Neuauflage zweier dogmatischer Meisterwerke an. *Bartmanns* Lehrbuch der Dogmatik liegt vollständig in 7., verbesserter Auflage vor, wie bisher in zwei Bänden. Der Verfasser hat die Resultate zahlreicher Abhandlungen und Monographien, die seit der letzten Auflage erschienen sind, ausgewertet. Alle Traktate haben die bessernde Hand erfahren. An wertvollen Einzelheiten merke ich an: die Vertiefung der spekulativen Trinitätslehre, die Abweisung modernistischer Einwände in der Christologie, die Apologie der Kirche; eingehende Erörterungen über die Wirkungen der letzten Ölung (statt einer fast fünf Seiten); dogmengeschichtlich wertvolle Ausführungen zur Sakramentenlehre, namentlich zur Geschichte der Bußpraxis. Zum ersten Male nimmt der Verfasser kritisch Stellung zur Frage, ob Maria corredemptrix und mediatrix omnium gratiarum genannt werden kann; ferner zu dem Problem der Wiedervereinigung der Christenheit. Dogmatische Verkürzungen, Abschleifungen, Unterdrückung der Unterscheidungslehren im Interesse einer Wiedervereinigung lehnt Verf. mit Recht ab. Die Grundtendenz des Buches geht auf solide Erkenntnis des Dogmas, als dessen heutiger Hauptfeind dem Verf. die in unklaren Gefühlen schwärmende mystische Erlebnisreligion erscheint. — *Diekamps* Dogmatik ergänzt *Bartmann* auf das beste. Ich schätze an ihr besonders die Klarheit der Begriffsentwicklung, die ganze Durchsichtigkeit des Aufbaus, die historische Exaktheit bis in kleinste Einzelheiten. Der erste Band behandelt die Einleitung und die Lehre von Gott dem Einen und Gott dem Dreifaltigen. Der Verf. sucht engsten Anschluß an die Lehre des hl. Thomas; wo über die Auslegung des hl. Thomas Meinungsverschiedenheiten bestehen, folgt er durchgehends der thomistischen Schule. Die Prädestinationslehre, die früher in der Gnadenlehre stand, ist in der Neuauflage in die Gotteslehre (§ 40—43) aufgenommen. — *Gspann*, Professor der Dogmatik an St. Florian, schenkt uns eine Monographie über die Einleitung in die Dogmatik. Seit *Kuhns* Einleitung vor 70 Jahren und seit *Const. v. Schätzlers* Introductio vor 40 Jahren sei keine Monographie über die Einleitung mehr erschienen. Die in den Lehrbüchern stehende Einleitung

hält er (außer *Scheeben* und *Heinrich*) für unzureichend. Ich finde auch seine eigene Darstellung nicht ausreichend. Abgesehen von der Tatsache, daß er die Lehre von der Heiligen Schrift, ihrem Kanon und ihrer Inspiration zu Unrecht übergeht und in die Apologetik verweist, vermissem ich eine Reihe von Problemen, die sich aus dem Modernismus ergeben. Ungenauigkeiten sachlicher Art sind bereits von *Diekamp*, Theol. Revue 28 (1929), 383 f. angemerkt. — Der Dominikaner *Soreth* gibt uns eine Übersetzung des Compendium theologiae, der letzten Schrift des hl. Thomas von Aquin. Sie erscheint in der Sammlung „Aus Gottes Reich“, Veröffentlichungen des kath. Akademikerverbandes, herausgegeben von *F. X. Münch*. Im Gegensatz zum letzten deutschen Übersetzer *Abert* (1896), dessen deutscher Text mit lateinischen Fachausdrücken durchsetzt ist, versucht *S.* alle termini technici zu verdeutschen: materia Wesensanlage, forma wesenbestimmender Grund, Sein und Wesen, habitus bleibende Fertigkeit, suppositum Selbstwesen usw. Von den sieben Seiten Anmerkungen werden fast zwei Seiten dazu verwandt, um nachzuweisen, daß sich bei Thomas kein Zeugnis gegen die immaculata conceptio finde. Diese Anschauung färbt unangenehm auf die Übersetzung ab: ab originali mundata fuit soll heißen: sie wurde rein erhalten. Oportuit quod cum peccato originali conciperetur soll heißen: Es bestand eine Notwendigkeit, daß ihr Leib mit der Erbsünde empfangen würde, trotzdem in demselben Kapitel steht, daß nur die creatura rationalis Subjekt der Sünde sein könne. (Diese Übersetzung wiederholt sich dreimal.) Wozu das alles? Wir versperren uns den Einblick in die dogmengeschichtlichen Entwicklungsgesetze, wenn wir die Geschichte so einseitig apologetisch interpretieren. Das ganze Unternehmen der Übersetzung thomistischer Werke ist ein Versuch, unserer Gegenwart den Glauben dadurch nahezubringen, daß man ihn einer neuen Zeit in den Formen des 13. Jahrhunderts bietet, zu dem noch in eine Übersetzung, bei der das Kraftvollste verlorengeht. Der Versuch kann kaum gelingen.

Von den Büchern evangelischer Verfasser interessiert den katholischen Theologen am meisten die zusammenfassende Arbeit von *Horst Stephan*, die uns klar und kurz orientiert über die systematische protestantische Theologie der Gegenwart. Überall ein starkes, neuerwachtes Interesse für systematische Fragen. Die Systematik ist nicht mehr das bloß geduldete Stiefkind, sondern steht im Zentrum. Dabei ist das nach dem Krieg noch sehr lebhaftes Interesse für Religionsphilosophie zurückgetreten, wenn auch *E. Troeltsch*, *R. Otto* und *Wobbermin* noch stark nachwirken. Die eigentliche Glaubenslehre beherrscht so sehr das Feld, daß in den letzten 11 Jahren trotz der wirtschaftlichen Not 22 zusammenfassende Darstellungen der Glaubenslehre erscheinen konnten. Das hängt mit dem Eindruck des Chaos zusammen. Jeder sucht auf seine Weise das Chaos zu bannen. Dabei ist es noch nicht zu neuen Schulbildungen, ja noch kaum zu Arbeitsgemeinschaften gekommen. Die rabies theologorum beherrscht den Augenblick. Einen Ansatzpunkt sucht die dogmatische Arbeit der Gegenwart bei den Reformatoren. Luther steht wieder im Vordergrund. Dabei ist das moderne Lieblingsbuch Luthers De servo arbitrio, mit dem das Luthertum lange Zeit nichts anzufangen wußte. Der Weg von Luther zu Calvin ist nicht weit, zumal die Vertreter der dialektischen Theologie von Hause aus fast alle Schweizer sind. Die beherrschenden Größen des verflossenen 19. Jahrhunderts sind in Mißkredit geraten. *A. Ritschl* wird als Ethiker und Historist weithin abgelehnt. Auch *Schleiermacher* gilt den Dialektikern als Zerstörer und Aushöhlen des biblisch-reformatorischen Evangeliums. Doch finden die meisten Theologen sich auch heute noch von ihm belehrt, trotz seines Gegensatzes zu den wichtigsten Glaubenssätzen. Sein Ausgehen von dem Bewußtsein (nicht von der geschichtlichen Offenbarung) gilt als unveräußerliche Notwendigkeit beim Aufbau einer neuzeitlichen Dogmatik.

Die Angelfrage der „Forschung“ der Gegenwart ist die Frage, wie der transzendente Gott auch immanent sein kann und in der Geschichte und Einzelseele wirkt. Das Problem kehrt in allen Einzelproblemen wieder: in der Behandlung des Glaubens, der Offenbarung, der Christologie, dem Geistproblem und der Eschatologie. Überall treten sich zwei entgegengesetzte Anschauungen schroff gegenüber. Die Dialektiker erneuern den alten kalvinischen Satz:

finitum non est capax infiniti. Die Geschichte ist deshalb ein rein naturhaftes Geschehen, von Magen- und Fortpflanzungstrieben bewegt. Von Gott in der Geschichte zu reden ist ein Frevel. Gott hat nur eine Beziehung zur Welt. Er stellt eine unerfüllbare Forderung in seinem Gesetz. Da die Forderung nicht erfüllt wird, richtet er die Welt. Die andere Gruppe sagt finitum capax est infiniti. Der sündige Mensch wird gerechtfertigt, vivificatur, d. h. mit Gottes Geist begabt und wird so eine neue Schöpfung.

Die wichtigsten Einzelfragen, die augenblicklich im Vordergrund der Diskussion stehen, sind nicht Trinität, Christologie, sondern zunächst die Frage nach der Offenbarung. Den einen erscheint sie als vorliegend in der biblisch bezeugten Offenbarung, den andern, die sich scheuen, Gottes Geist an ein Buch zu fesseln und die Offenbarung zu versachlichen, ist sie ein sich stets wiederholender Vorgang in jedem Gläubigen. *E. Petersen* sieht den Geist wirksam in Dogma und Sakrament. „Man fragt sich bei der Lektüre, ob der Verfasser wirklich Protestant ist“ (S. 41). Nächste dem Offenbarungsgedanken erhält der engverwandte des Heiligen Geistes wohl den stärksten Ton. Keine Gruppe der Theologie hatte diesen Gedanken bisher ernsthaft durchgearbeitet. Der Blick auf die Schwärmer aller Zeiten schreckte von ihm ab. Die Beziehung des einzelnen Christen auf die geschichtliche Offenbarung in Christus schien ihn auch fast überflüssig zu machen. *Horst Stephan* empfindet die bisherigen Schriften über das Geistproblem von *Schaeder*, *Winkler*, *Rade*, *K. Barth* u. a. als unzureichend: „Was bis heute geleistet wurde, ist mehr Erkenntnis der bisherigen Versäumnisse als wirkliche Leistung“ (S. 45). Ein letzter Punkt der systematischen Gegenwartsarbeit ist die Eschatologie. Auch sie war im 19. Jahrhundert stark vernachlässigt. Wir finden heute, nicht nur im Sektenchristentum, oft einfache Rückkehr zur biblischen Anschauung; andererseits werden die letzten Dinge nicht zeitlich verstanden, sondern als transzendente Bezogenheit der Gegenwart auf die Zukunft: Jeder Augenblick trägt Ewigkeit in sich. Immer ist die letzte Stunde; immer ist der Richter und die Rettung vor der Tür. Damit ist die Bibel radikal aufgegeben oder doch ganz symbolisch gedeutet.

In dem Kapitel Weltanschauungsfragen verlangt der Verfasser eine gründliche philosophische Studium der jungen Theologen, damit sie das Denken über die Welt leiten und korrigieren können. Bisher habe die evangelische Theologie in diesem Punkte auf dem Faulbett gelegen. „So stehen wir heute ernstlich vor der Frage: Wird die zukünftige Weltanschauung heidnische, katholische oder evangelische Züge tragen? Der Katholizismus hat heute, soweit christlicher Einfluß in Frage kommt, einen Vorsprung, den es uns schwer wird zu überholen“ (S. 59).

Nach der allgemeinen Orientierung durch *Stephan* wird der katholische Theologe leichter die einzelnen Spezialstudien einordnen und werten. *Althaus* behandelt im ersten Teile seines Grundrisses der Dogmatik die Lehre von der Offenbarung und das Verhältnis der Offenbarung zur Geisteswelt (Apologetik). In der Lehre von der Offenbarung wird die christozentrische Enge der Ritschlschen Theologie („ohne Christus wäre ich Atheist“) abgelehnt und eine „Selbstbezeugung Gottes in der Wirklichkeit des Menschen und der Welt“ vertreten. In dem zweiten Kapitel (Apologetik) lehnt er die thomistische Erkenntnislehre ab, die Vernunft und Offenbarung als zwei Quellen des Wissens anerkennt. In der Offenbarung ist ihm alle Wahrheitsgewißheit und alle Erkenntnis begründet (S. 54). Darum ist die Gotteserkenntnis aus Natur und Menschenleben auch kein Gottesbeweis, sondern „Gott bezeugt sich dem Herzen durch seinen Geist unmittelbar“ (S. 11).

Schaeder hält ein Gericht über die Theologie des 19. Jahrhunderts, soweit sie den Menschen und seine Bedürfnisse in den Mittelpunkt gestellt hat. Er betont das Majestäts- und Machtmoment in Gott und zieht daraus die methodischen und inhaltlichen Konsequenzen. Die Umstellung verdankt er nicht seiner Gemeinschaft mit kalvinischen Theologen; „der Eindruck von der unbeschreiblichen Leichtherzigkeit, in der weite theologische und christliche Kreise, Alte und Junge, mit dem Gesichtspunkt der Liebe oder der Vaterschaft Gottes umgingen, der Eindruck von dieser Entstellung des wirklichen Evangeliums gab die Veranlassung“ (V).

Dabei will er nicht soweit gehen wie *K. Barth*, der infolge der Überbetonung der majestas divina nicht zur vollen Würdigung der göttlichen Liebe gelangte. Theozentrisch nennt *Schae-der* seine Theologie aber nicht nur wegen dieser inhaltlichen Präponderanz des Majestosum in Gott, sondern auch deshalb, weil er allen Glauben und alle Gotteserkenntnis auf das arcanum testimonium Dei zurückführt. Nicht die geschichtliche Offenbarung normiert den Glaubensinhalt; sie disponiert die Seele irgendwie zum Empfang einer persönlichen Offenbarung.

Einen Gesamtüberblick über die protestantische Theologie für weitere Kreise gibt *Odenwald* in fünf Kapiteln: 1. Das protestantische Frommsein, 2. Die Selbstbesinnung der protestantischen Theologie in der Gegenwart, 3. Das Problem der protestantischen Theologie, 4. Der Organismus der protestantischen Theologie, 5. Theologie und Kirche. Was über die bunte Bewegtheit innerhalb des Protestantismus gesagt wird, ist auch für einen katholischen Theologen sehr lehrreich. Der *Katholizismus* wird nur selten kurz herangezogen, dabei nicht immer glücklich (S. 22 f.). Mit dem Frommsein im Sinne persönlicher Frömmigkeit werde bei uns nicht Ernst gemacht, die Frömmigkeit werde gradweise auf abgestufte Lebensordnungen verteilt; zur Welt werde ein verborgenes Nein gesprochen, ein Teil der Welt bleibe profan. Das Vorurteil der doppelten Moral innerhalb der katholischen Kirche scheint leider unausrottbar zu sein. Immer wird die objektive Berufsstellung mit ihren Rangordnungen im Reiche Gottes verwechselt mit der subjektiven Heiligkeit. Der größte im Himmelreich ist auch nach uns nicht der, der den höheren Stand hat, sondern der in seinem Stande die höhere Gottes- und Nächstenliebe übt.

Im Gegensatz zu *Odenwald* befaßt sich *Karl Heim* in seinem Wesen des evangelischen Christentums fast Seite um Seite mit der katholischen Kirche. Hoffentlich ist es nicht wahr, was er in der Vorrede schreibt, daß er „zu einem einheitlichen Bilde zusammenfaßt, was sich in der letzten Zeit in der fortwährenden Auseinandersetzung mit der wachsenden Macht des Katholizismus immer deutlicher als gemeinsame Überzeugung der protestantischen Menschen herauszubilden beginnt“. Denn man kann kaum mehr Irrtümer über die katholische Art auf so kurzem Raum zusammentragen, als es *Heim* gelungen ist. Weder der Zauber der katholischen Kirche (1) noch ihr Christusverständnis (4), noch ihr Weg zu Gott (5), noch ihre Gottesanbetung (6), noch ihre Stellung zum Gewissen (7), noch die Funktion des Priestertums innerhalb der katholischen Kirche ist richtig erkannt. Nach ihm scheint der Katholik keine andere Aufgabe zu haben, als in himmlischen Rausch, heilige Torheit zu versinken, Ekstasen zu suchen und heilsame Morphiumeinspritzungen durch eine ungesunde Mystik sich applizieren zu lassen oder selbst zu applizieren. Diese geistige Trunkenheit, diese untergeistigen Dämmerzustände wurden von der Autorität, die als die von Jesus bei seiner Versuchung zurückgewiesene satanische Macht erscheint, benutzt, um das Gewissen zu knechten, und eine Selbstblindmachung zu erreichen, die nach dem Willen der Kirche schwarz für weiß erklärt. *Heiler* und Graf *Hoensbroech* werden öfters als Quellen ausdrücklich zitiert, stillschweigend schöpfte *Heim* aus *Mirbts* Quellen zur Geschichte des Papsttums. Auch bei *Mirbt* sind allerlei „Menschlichkeiten“ aus Vergangenheit und Gegenwart durch Aufnahme in ein Quellenbuch zur Geschichte des Papsttums überbetont worden. Wenn es sich aber gar wie bei *Heim* um eine Wesensschau des Katholizismus handelt, dann darf man nicht von Galiläi, Torquemada, Inquisition, Fußkuß, irdischer Königsmacht des Statthalters Christi, Ekstasen, Ketzerverbrennungen, Erzbischof Katschthaler und seiner unglücklichen Primizpredigt und vielen anderen Dingen ähnlicher Art zum deutschen Volke reden.

Emge wird mit seiner Philosophie der Dogmatik kein Glück haben, schon allein deshalb, weil sie unleserlich ist. Auch wenn jemand mit der Sprache der Theologie und der Sprache der Philosophie vertraut ist, kann er das Buch nicht in einem Zuge lesen. Über manchen Seiten muß er förmlich brüten, ehe er ungefähr weiß, was der Verfasser will. Ob sich dieser Zeitverlust lohnt? Mir will scheinen nein, handelt es sich doch um rationalistische Umdeutungen der Dogmen im Stile Hegels. Als Beispiel nehme ich Maria (S. 145): „Die Gottesgebärerin als

konstitutiv mitwirkender Urgrund kann nur die Natur als Ganzes sein, die in ihrem ‚An-Sich‘ noch von jeder normativen Betrachtung unberührt, jenseits von gut und böse, sozusagen unbefleckt, also widerspruchsvoll erkannt wird und so den eingeborenen Sohn hervorbringt, weil es Gott fordert. Ohne jeden tieferen Sinn ist die Vorstellung ‚semper virgo‘.“

Erich Seeberg behandelt: 1. Probleme der Geschichtslogik, 2. Das Christentum als die Religion der Geschichte, 3. Das Wesen des Christentums, 4. Der Sinn der Geschichte und das Christentum. Kurz und klar nimmt der Verfasser Stellung zu einer Menge interessanter Probleme, wie geschichtliche Ausprägung des Christentums in Morgen- und Abendland, in Katholizismus und Protestantismus, Entwicklung der Kirche als Abfall oder Fortschritt usw. Der Standpunkt des Verfassers ist in der Christologie liberal, in der Gotteslehre an Luthers Gedanken (Alleinwirksamkeit Gottes, Gegensatz des verborgenen und offenbaren Gotteswillens usw.) orientiert.

2. Einzeltraktate. *Josef Mausbach*, der in langjähriger akademischer Lehrtätigkeit neben der Moral auch die Apologetik pflegte und vortrug, hat sich entschlossen, ein umfassendes, auf vier Bände berechnetes apologetisches Werk über Gottes Dasein und Wesen erscheinen zu lassen, das für weitere Kreise der Gebildeten bestimmt ist. Der zweite Band erschien zunächst. Das ist möglich, weil jeder Band ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist. Mit gewohnter Meisterschaft bietet er in diesem zweiten Bande in neun Kapiteln auf 288 Seiten den teleologischen Gottesbeweis; ein reiches, die modernen Errungenschaften der Naturwissenschaft auswertendes Tatsachenmaterial wird philosophisch durchdrungen und gegen Einwände verteidigt. Ganz allein der Monotheismus ist imstande, die Teleologie zu erklären.

Ein hochaktuelles Thema nimmt *v. Tessen-Wesierski* in Angriff. Er untersucht Wesen, Quellen, Nützlichkeit und Begrenzung des Zweifels mit besonderer Abzweckung auf den religiösen Zweifel. Das Buch wird in seiner besonnenen, ruhigen Sachlichkeit und Klarheit religiöse Ängstlichkeit bannen und eine vertiefte und festere Glaubensüberzeugung begründen.

Thomas Molina behandelt in seiner Monographie über das Leiden im Weltenplan nicht nur die üblichen Fragen nach Ursache und Sinn der Leiden, sondern auch das Problem der Freiheit, Gnade und Freiheit, Thomismus und Molinismus, Wesen, Häßlichkeit und Bosheit der Todsünde, das Leiden Christi und zuletzt noch „die Tugend des Schöpfers“. Der *Molina* des 20. Jahrhunderts ist ein rechter Antipode des großen *Molina*, des Verteidigers menschlicher Freiheit und Mitwirkung. Unser *M.* meint: „Hinaus mit unserem eigenen Tun und Schaffen, Beten und Abtöten aus dem Mittelpunkt unserer Heiligung. Christus gehört hinein“ (449). „Christus überwindet sich, fastet, kasteit sich in uns und ersetzt eben durch diese Leiden in uns, was seinem Leiden in ihm selber noch fehlt“ (434). Diese merkwürdige Mystik soll auch noch Glaubenssatz sein! Dem Verfasser ist die kleine Therese Ideal neuzeitlicher Heiligkeit. Er sieht ihre Heiligkeit darin, daß sie keine Lust hatte, die Treppe der Heiligkeit zu besteigen und mühsam zu erklettern. Sie habe nur wie ein Kind die Arme ausgebreitet, da sei Christus gekommen und habe sie hinaufgetragen. Auch uns empfiehlt er diese Methode. Christus sei eben unser Lift. Der Kampf des Verfassers gilt dem *opus operantis*. Er sieht in der heute stärkeren Inanspruchnahme des *opus operatum* eines der deutlichsten Kennzeichen des Fortschrittes. „Die ersten Christen übertreffen uns bei weitem durch eigene, wir sie durch angeeignete Verdienste“ (441). Das Heilkeitsideal des Verf. entspricht nicht den Gedanken einer katholischen Aktion, ist sakramental-quietistisch. Dabei zeigen sich merkwürdige dogmatische Unklarheiten. Weil die alten Christen nur Todsünden beichteten zum Zwecke einer Lossprechung, behauptet der Verfasser: „Anfangs nahm man die Verdienste Christi nur für schwere Sünden in Anspruch“ (439). Als ob nicht auch die Reue und alle sündentilgenden Werke des Christen ihre Kraft schöpften aus den Verdiensten Christi. Das Buch entspricht auch sprachlich wenig unserem Geschmack. Die Todsünde ist eine Schändung, unvergleichlich gemeiner, als wenn ein Irrsinniger den Tabernakel mit Kot füllte; wir sind Menschenwürmer,

die Gottes Antlitz peitschen und sein Inneres zerkratzen; die Universitäten sind Hilfsschulen, die Professoren ehemalige Hilfsschüler mit Hilfsschülerwissen, ungeheuer blöde, der kleinste Engel übertrifft sie hundertfach, Adam im Paradiese hätte sie wenigstens um das Zehnfache übertroffen. „Hören wir endlich auf, Probleme zu haben, wir haben keine Spannungen zu erleben, Glaubenszweifel gehören nicht zum Leben“ (450).

Karl Adam gibt in seinem herrlichen Vortrage über Christus und der Geist des Abendlandes ein Schicksalsbild: Maßlose Übersteigerung wertvoller Anlagen des abendländischen Menschen führten zum Abfall von Kirche und Christus. Der Schlußteil weist Möglichkeiten der Rückkehr auf. — *Das Rundschreiben Pius XI.* über die Sühne an das Herz Jesu bedeutet eine Vertiefung des Sühnegedankens. Bisher galt es, den Heiland zu trösten für Kaltsinn, Lauheit, den Schimpf der unwürdigen Kommunionen, und zwar durch Sühnegebete, Sühnegänge, Sühnekommunionen. Diese mystische Andacht war manchen unverständlich, da doch Christus nicht mehr leiden kann, andern gar unsympathisch, weil das pharisäische „O Gott, ich danke dir usw.“ nicht von allen vermieden wurde. Der Papst läßt diese Gedanken stehen. Er fügt aber bei: Wenn auch Christus nicht mehr leidet, so leidet sein Leib, die Kirche, es leiden seine Glieder. Daraus ergibt sich als Sühne die Selbstopferung für die Brüder. — Ude nimmt kritisch Stellung zu dem Thema neuester Kontroversen: „Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden?“ Er kommt zu dem Schlusse, daß die These nicht definibel ist, da sie nicht formaliter implicite in der Offenbarung enthalten ist. Sie stellt eine fromme Meinung vor, für die Konvenienzgründe vorgebracht werden können. Zu dem Resultate gelangt Ude dadurch, daß er die Gründe der Verfechter der neuen These kritisch untersucht. Christian Peschs Buch wird am eingehendsten geprüft. Ude betrachtet die Texte ruhig und sachlich-nüchtern. Dabei dringt er nicht einmal bis zu letzten Fragen vor. So setzt er z. B. die Echtheit der zitierten Texte voraus, trotzdem z. B. bezüglich des griechischen Ephrem feststeht, daß er stark überarbeitet ist. So stammen die von Pesch S. 19 und S. 60 zitierten Stellen aus Cod. Vat. 1190, einer Handschrift des 16. Jahrhunderts. Man bedenke, daß gerade Homilien und Gebete, dem praktischen Bedürfnis entsprechend, vielfach geändert wurden. Auch die Zitate aus Cyrill v. Alexandrien sind nachweisbar unecht. Auch andere wichtige Gesichtspunkte müßten noch viel sorgfältiger beachtet werden, als es hier geschieht. Die Religionspsychologie z. B. liefert uns klarere Erkenntnisse als eine dogmatische Theorie bei den Texten, die nicht aus wissenschaftlichen Traktaten, sondern aus der Gebets- und Predigtliteratur stammen. Wenn man Bernhard liest, darf man nicht vergessen, daß er stark unter religiösen Unlustgefühlen litt. Der Gerichtsgedanke erschütterte ihn oft so furchtbar, daß er sich nicht nur vor Gott, sondern auch vor seinem Heiland fürchtete wegen der divina majestas des Weltenrichters. In solchen Augenblicken ist Maria seine unica spes, weil sie ganz Mensch und Milde ist. Darf man aus solch rührenden Zügen der pietas dogmatische Theorien bauen? Möchte die Klärung dieser mario-logischen Frage viel mehr, als es bisher geschah, sine ira et studio erfolgen.

Das Büchlein des Professors D'Alès am Institut catholique zu Paris über Taufe und Firmung ist ein Auszug aus seinem größeren lateinischen Werke gleichen Titels ad usum scholarum. D'Alès versteht es, klar die geschichtliche Entwicklung zu umreißen und das Gedankliche zu vertiefen. Ein Anhang von 20 Seiten schildert die Taufkatechese des hl. Augustinus. — Galtier untersucht das Einwohnen der allerheiligsten Dreifaltigkeit in der Seele des Gerechten. Gegenüber den Thesen und Argumenten von Petavius, Scheeben und Régnon statuiert er, daß keine exklusive Einwohnung des Heiligen Geistes angenommen werden darf, sondern daß die drei Personen auch mit ihrem Personalcharakter in uns sind und deshalb auch jede in ihrer Eigenart in uns verehrt werden darf. — Der englische Benediktinerabt Ansgar Vonier stellt in 23 Kapiteln die Lehre vom heiligen Meßopfer dar. Die Übersetzung von P. Schneider O. S. B., Mönch der Abtei Weingarten, zeugt von echter Einfühlung. Die thomistische Sakramentenlehre führt in die schwierige Materie ein (c. 1—9), die Elemente des Meßopfers sind allseitig erwogen (c. 10—19), den Abschluß bilden die Kapitel: Des Menschen Teilnahme am

eucharistischen Opfer, Eucharistische Liturgie, Das Opfermahl, Die eucharistische Vollendung. Die Studie ist sehr anregend, frisch und flüssig geschrieben.

Der *Tractatus de Ecclesia Christi* von *Paris O. P.* ist ein Lehrbuch für die Hand der Studierenden, behandelt in drei Kapiteln 1. Die Stiftung und Einrichtung, 2. Die Eigenschaften der Kirche, 3. Die Lehre vom Oberhaupt der Kirche. Im Anhang wird die Autorität der Konzilien, der Tradition, der Väter, der Theologen, des hl. Thomas dargestellt. Von letzterem heißt es: *doctrina S. Thomae non definitive et absolute, sed elective et generatim approbata est ab Ecclesia*. Die Form ist rein scholastisch, Thesen mit *Status quaestionis*, *sententiae adversariorum*, *probationes*, *confirmationes*, *objectiones* mit *distinguo* und *subdistinguo* und *insto*, *scholia*. Auch eine Reihe von Tabellen oder schematischen Übersichten erleichtern das Einprägen der Hauptsachen.

Erik Peterson macht sich in gemildertem Sinne das Wort *Loisys* zu eigen: „Jesus verkündigte das messianische Reich, aber die Kirche kam.“ Wenn die Juden den Messias anerkannt hätten, dann hätte es keine Kirche gegeben, „dann wäre der Menschensohn wiedergekommen und das messianische Reich wäre hereingebrochen, in dem die Juden den wichtigsten Platz eingenommen hätten“ (S. 3). Hier liegt ein neuer Versuch vor, die eschatologischen Reden Jesu von seiner baldigen Wiederkehr als bedingte Prophetie zu deuten. Ich halte ihn nicht für gelungen. Wichtiger ist eine andere These *P.s.*: „Ich bin daher der Meinung, daß eine Kirche ohne apostolisches Kirchenrecht und ohne die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen, überhaupt als Kirche nicht angesprochen werden kann“ (S. 13). Gerade auf diesen Punkt weist *Heinr. Frick*, Professor in Marburg, in seinem Frankfurter Vortrag hin. Ob die These wahr oder falsch sei, sie widerstreite dem Protestantismus, sei kennzeichnend für den anglikanischen oder den römischen oder irgendeinen Katholizismus. *Frick* lehnt sie als Romantik ab, wie auch die Forderung eines Bischofsamtes in der evangelischen Kirche, die in den Schriften von *O. Dibelius* und *E. Stange* vertreten wird. — Die dritte Schrift zur ökumenischen Bewegung stammt von einem Katholiken, *Adolf Spaldak*. Ziel dieser Bewegung ist eine ökumenische Kirche Christi zu schaffen. Sie ist nicht identisch mit irgendeiner schon bestehenden, auch nicht mit der römisch-katholischen. Alle Einzelkirchen sind nur Zweige, gehören zu demselben Stamm Christus, aus dem sie ihr Leben schöpfen. Es soll die Verblendung bekämpft werden, daß jeder Zweig sich für den Stamm hält. Ich kann den Optimismus des Verfassers nicht teilen, der glaubt, Pius XI. werde seine Schrift nicht verurteilen, wenn er sie selbst liest.

Aschendorffs lateinisch-griechische Lesehefte bringen ein Heftchen mit Texten zur Entwicklung des Unsterblichkeitsglaubens bei Griechen und Römern, ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Studienrat *Dr. Watermann*. Sie sind für den Arbeitsunterricht an Gymnasien bestimmt, können aber auch Seminarübungen an der Universität zugrunde gelegt werden.

II. Dogmengeschichte.

1. Allgemeines. *De Grandmaison* bespricht in dem historischen Teile seiner Schrift die Entwicklungstheorien seit *Newman*, und zwar die Entwicklungstheorie auf scholastischer Grundlage von *J. B. Franzelin*, dann drei nichtscholastische Theorien, die von *Loisy*, *Tyrell*, *Maurice Blondel*. In dem systematischen Teil sucht er die Gesetze der Entwicklung auf. Mit Recht lehnt er die Anschauung ab, daß alle theologischen Schlußfolgerungen, die sich logisch aus der Offenbarungswahrheit ableiten ließen, auch zur Offenbarung gehörten und deshalb eigentliche Dogmen werden könnten. Diese Auffassung empfahl sich ihren Vertretern *Cano* (?) *Vasquez*, *Vega* in der Polemik mit dem Protestantismus. Gewiß sieht Gott alle Folgerungen, die sich ergeben, voraus, daraus folgt aber nicht, daß er diese Folgerungen auch offenbart hat. Die tatsächliche Entwicklung der Dogmen geht auf der einen Seite über die rein logische hinaus, bleibt aber auf der anderen Seite hinter ihr zurück. *Grandmaison* findet aber auch die in seinem Orden beliebte Anschauung, daß alle Dogmen nur einfache Erklärungen der Offen-

barung seien, die ohne eigentliches Schlußverfahren gefunden werden konnten (revelata formaliter implicite), zu eng. Diese Anschauung muß eine Reihe von definierten Wahrheiten dem theologischen, nicht dem dogmatischen Fortschritt, und ihre Annahme nicht der fides divina, sondern der fides ecclesiastica zuweisen. Im Anschluß an *Suarez* und *Schiffini* lehrt er, daß auch virtualiter revelata dogmatisiert worden seien, so namentlich Sätze der Mariologie und der Sakramentenlehre. So z. B. die Immaculata conceptio. „Die Wahrheit scheint doch zu sein: Es gab Texte, theologische Konvenienzgründe und vor allem einen tiefen Instinkt für, aber auch Texte und Gründe gegen das Dogma. Menschlich gesprochen war eine bejahende Lösung unbestimmt, wenn auch wahrscheinlich, sagen wir unendlich wahrscheinlich. Aber die Kirche kennt besser als der Lieblingsjünger ihren Herrn; sie hat die Macht, die Stimme ihres Bräutigams auch da zu erkennen, wo das menschliche Ohr nur ein schwaches und unbestimmtes Echo vernimmt“ (259 f.). Es gibt also neue Dogmen, aber keine neuen Offenbarungswahrheiten: *Ecclesia ea solum definit explicite credenda, quae per assistentiam Spiritus Sancti cognoscit contineri virtute in objecto jam ante formaliter revelato.* — Die Dogmengeschichte von *Friedrich Wiegand* behandelt im 1. Bändchen die Entstehung und Entwicklung des Dogmas in der alten Kirche. Es endigt mit Augustin und seinen Gegnern in Südgalien. Das zweite Bändchen: Erhaltung, Umbildung und Weiterbildung des Dogmas im Katholizismus des Mittelalters und der Neuzeit. Vom Protestantismus und seiner Lehrentwicklung ist keine Rede. Der Verfasser sieht die Entwicklung des katholischen Dogmas als einen Umbildungsprozeß an. Die Dogmen sind schon in der alten Kirche nicht korrekter Ausdruck der göttlichen Offenbarung. Denn sie enthalten auch vieles, was der griechischen Denkweise entstammt; sie erleben im Mittelalter neue Umbildungen namentlich durch Eindringen der Mystik und des Rechtes. Streitsucht, Ränke, politische Schlaueit, Roheit und ähnliche Dinge sind nach ihm einige Male treibende Motive der Entwicklung. Selbst in Trient soll Diplomatie und äußerer Zwang da gesiegt haben, wo eine innerliche Überzeugung nicht zu erreichen war (II 104). So wenig die inhaltliche Darstellung einen Katholiken befriedigen kann, so lehrreich sind die Bändchen für einen Theologen in formeller Hinsicht. Sie zeigen, wie man so weitschichtigen Stoff auch für weitere Kreise klar und anziehend darstellen kann.

2. Apostolisches Zeitalter. Die beiden Grundrisse von *Theodor Zahn* sind Nachschriften des Hauptinhaltes seiner Vorlesungen, mit dem Unterschiede, daß die Neutestamentliche Theologie ihm von einem Hörer als druckfertiges Manuskript zugeht, während bei dem Grundriß der Geschichte des apostolischen Zeitalters die Arbeit *Zahns* in bezug auf Stoff und Ausdruck viel durchgreifender ist. Auch der katholische Theologe wird mit Dank und Freude zu den Bändchen greifen wegen ihrer schlichten Klarheit, ihrer Kürze und Reichhaltigkeit, und weil er das meiste ohne Anstoß und Widerspruch hinnehmen kann. Die Studie von *Lohmeyer* liest sich mehr wie eine philosophisch-theologische Arbeit über Grundbegriffe paulinischer Theologie als wie eine exegetische Studie. Dazu ist sie sehr ins Breite gewachsen. So dienen z. B. nicht weniger als 12 lange Kapitel der Erklärung der Stelle: „Niemand wird aus Gesetzeswerken gerecht“ (Röm 3, 20; Gal 2, 16). Und das Resultat? „Es bestimmt sich das Menschsein als der scharfe Gegensatz zu allem, was gerecht und göttlich heißt. Dieses ist die ewige Norm und das ewige Ziel, auf das von Gott her alles menschliche Wesen gerichtet ist und von dem alle menschliche Wirklichkeit entfernt bleibt. Alles Werk bleibt dem Bereich der Geschichte verhaftet und ist deshalb nicht gerecht.“ „Das Werk ewig ungerecht, weil geschichtlich gebunden.“ Gerecht ist nur Gottes Wirken im Menschen, aber wenn das Gesetz Gottes Offenbarung im Menschen ist, dann ist es nicht mehr Gesetz, sondern Gnade (S. 60 f.). Soll wirklich in dem reformatorischen Gedanken des radikal Bösen und der Alleinwirksamkeit Gottes die Lösung liegen? Die katholische Theologie kann sich zu dieser Exegese nicht bekennen. Diese Lösung ist in den Text hineingetragen. Die beiden folgenden Abhandlungen behandeln in je 12 Kapiteln Christus und Glaube; Gemeinde und Apostel.

3. Patristik. *Hugo Koch* glaubt das Dogma von der immerwährenden Jungfrauschaft

Marias zu zerstören, wenn er nachweist, daß Irenäus, „der Vater der katholischen Dogmatik“, Mariens virginitas nur ante partum, nicht post partum vertritt. Was die historische Seite der Frage angeht, so hat Koch bei Irenäus keine einzige Stelle aufgedeckt, die mit klaren Worten die virginitas post partum leugnet oder gar gegen sie polemisiert, wie später Jovinian. Wohl fand er einige Stellen, in denen steht, daß Maria bei der Geburt Jesu adhuc erat virgo. Aus dem adhuc folgert er: Später war sie also nicht mehr virgo. Ist der Schluß so sicher, wie Koch glaubt? Ist es wirklich erlaubt, nun auch „Justin nach Irenäus zu erklären und zu ergänzen“ (sic), trotzdem sich bei ihm nicht einmal das adhuc findet? Aber selbst zugegeben, daß Koch der historische Beweis bei Irenäus geglückt wäre, dann fällt damit unser Dogma nicht. Koch hat ganz richtig erkannt: „Die älteste Mariologie war überhaupt nicht Selbstzweck, sondern diente nur zur Sicherung der Gottheit Jesu und der Kraft seines Erlösungswerkes. Dazu genügte aber die jungfräuliche Empfängnis“ (S. 131). Die alte Kirche faßte die Frage der virginitas post partum nicht klar ins Auge. Wir finden, wie bei allen Dogmen, vor der endgültigen Festlegung verschiedenartige Anschauungen, auch solche, die später ausgeschieden wurden. Warum soll die Mariologie eine Ausnahme machen, zumal die Leugnung in den „Brüdern Jesu“ eine scheinbare Stütze fand? Der Glaube an die virginitas post partum beruht ja doch nicht auf den Beweisen, sondern auf der assistentia Dei bei den Aussprüchen des Lehramtes. Der dogmatische Beweis stützt sich vor allem auf die ratio theologica. Methodisch wäre es am richtigsten, die positiven Zeugnisse der Vergangenheit konsequenter als bisher auszuwerten als Entwicklungsstufen des mariologischen Dogmas. Verschleierungsversuche katholischer Theologen verdienen Kochs Kritik. Warum befehligen wir uns nicht der größten wissenschaftlichen Exaktheit und Ehrlichkeit? — Eine sachlich und methodisch wertvolle Studie schenkt uns Studienrat Huhn über den Begriff des sacramentum bei Ambrosius. Die Bedeutung Eid ist die seltenere; am häufigsten ist sacramentum gleichbedeutend mit mysterium, bedeutet Kulthandlungen wie Taufe, Fußwaschung, Eucharistie, Buße usw., dann auch Heilswahrheiten und Heilstatsachen, wie Menschwerdung, Passion, Kirche, Gnade. — Zum Augustinusjubiläum erscheint Grabmanns schönes Büchlein über Augustins Grundgedanken in zweiter, neubearbeiteter Auflage. Gott und die Seele sind die beiden Pole seines Denkens und Suchens. Möge die Lektüre auch in uns den Gebetswunsch reifen lassen: Noverim Te, noverim me! — Rivière behandelt nicht die ganze Erlösungslehre Augustins, sondern nur den ganzen Komplex von Fragen, der sich mit dem Teufelsrecht, Lösegeld, der veritas justitiae bei der Beraubung Satans befaßt. Er grenzt die Bedeutung dieser Loskauftheorie im System Augustins ab gegenüber seiner Lehre von der Bedeutung des Kreuzesopfers. Veranlassung gab ihm die liberale Auffassung eines jungen katholischen Gelehrten X. Galland, der in den mythologischen Bildern von dem Teufelshandel, nicht in dem stellvertretenden Opfer Augustins letzte und wichtigste Konzeption sehen will, ganz im Sinne des Liberalismus eines Sabatier. — Über der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Bußsakramentes schwebt immer noch in vielen Punkten ein geheimnisvolles Dunkel. Am besten sind wir über die öffentliche Buße (poenitentia maior) unterrichtet. Der Bischof schloß die öffentlichen Büsser durch Exkommunikation aus der Kirche aus, nahm sie aber in den Stand der Büsser auf. Er nahm zunächst im geheimen ihr Bekenntnis ab (correptio), legte Bußwerke auf nach den canones, bemaß ihre Dauer, wies ihnen in der Kirche einen Bußplatz an. Während der Bußzeit trugen sie ein rauhes Bußgewand, mußten sich vom usus matrimonii, den öffentlichen Geschäften und der heiligen Kommunion (nicht der Messe) fernhalten, Beten, Fasten und Almosengeben üben. Nach Ablauf der Bußzeit fand unter Handauflegung und absolutio am Gründonnerstag die reconciliatio statt. Zur öffentlichen Buße waren verpflichtet Apostaten, Mörder, Ehebrecher. In Spanien zählte man 19 Kapitalsünden, Augustin empfiehlt die Sitte der Kirche als Norm. Sie wurde wie die Taufe nur einmal gewährt. Seit wann aber kennen wir unsere heutige Privatbeichte mit sofort erfolgender priesterlicher Lossprechung? Die Frage ist noch nicht geklärt. Adam benannte Augustin als den großen Seelsorger, der sie einführte. Poschmann hat in

wiederholten Studien diese These siegreich bekämpft. In seinem neuesten Werk führt er die Quellenuntersuchung durch bis zu Gregor I. († 604) und Isidor von Sevilla († 636). Er entdeckte dabei nicht die sakramentale Privatbuße, wohl aber Sündenbekenntnisse zum Zwecke der Beschämung, Leitung, aber ohne Lossprechung. Dazu entdeckte er den Verfall der poenitentia major, die an ihrer inneren Strenge zugrunde ging, die sogar von den Geistlichen selbst den jungen Leuten abgeraten wurde wegen der Gefahr des Rückfalls in Unzuchtsünden und wegen der mit ihr verbundenen Verpflichtung zu lebenslänglicher Enthaltsamkeit in der Ehe. Sie war herabgesunken zu einem Sakrament der Sterbenden. Es blieb dem Gewissen der einzelnen überlassen, sich durch Reue und Bußleistungen auf den Empfang der Kommunion vorzubereiten. Soviel wir bis heute wissen, waren es die Missionare des Nordens (Kolumban), die um 600 in Gallien erschienen und dem kirchlichen Bußwesen die heutige Gestalt gaben.

4. Mittelalter. In dem bei Hanstein (Bonn) erscheinenden *Florilegium Patristicum* ist als 18. Bändchen Anselms *Cur Deus homo* erschienen. Der Herausgeber, *Abt Franz Sales Schmitt*, Grüssau, hat über die bisherigen Editoren hinausgehend Handschriften eingesehen und zwei äußerst wertvolle, Ms. Bodley 271 und Mon. lat 21 248, zur Textgestaltung benutzt. — Der Dogmatiker von Passau, *Wilhelm Scherer*, untersucht den Kirchenbegriff Alberts des Großen (Zweck, Gewalten, Eigenschaften der Kirche, Primat, Unfehlbarkeit); keine leichte Arbeit, da der Stoff über eine ungeheure Schriftenreihe verteilt vorliegt — bei Albert fehlt ein Sondertraktat über die Kirche — und da *Scherer* sich auf keine Vorarbeiten stützen konnte. Um so mehr Dank gebührt ihm für das klar umrissene und reichhaltige Bild, das er entworfen hat. — Von doctor universalis kommen wir zum doctor angelicus. *Martin Grabmann* hat seine 1919 zum erstenmal erschienene Einführung in die *Summa theologiae* in erweiterter zweiter Auflage erscheinen lassen. Das Buch, das auch ins Holländische und Französische übersetzt wurde, will nicht nur in das Studium des hl. Thomas, sondern auch in die wissenschaftliche Forschungsarbeit einführen. — Unter den Veröffentlichungen des Verbandes katholischer Akademiker finden wir eine Übersetzung des besten französischen Werkes über die Philosophie des hl. Thomas von Aquin: *A. D. Sertillanges*, Der hl. Thomas von Aquin, besorgt von *R. Grosche*. Die Übersetzung begrüßen wir um so freudiger, weil wir ein gleich gutes Originalwerk über diesen Gegenstand nicht besitzen. Zudem ist es m. E. nur auf diese Weise möglich, weiteren Kreisen der Gebildeten Thomas nahezubringen. Denn die Originalwerke des Thomas reden fürs erste nicht zur Seele des modernen Menschen. „Die außergewöhnliche Abstraktheit seines Denkens, die Knappheit seiner Formeln und der besondere Charakter seines Wortschatzes verstimmen die Leser. Dazu ist seine Methode schulmäßig und streng; er pflegt die Frage von ihrer formalsten Seite aus aufzufassen (formalissime loquitur divus Thomas)“ (S. 17). Der Band ist auch buchtechnisch auf das höchste ansprechend.

Eines der lockendsten Probleme der Philosophie und Theologie ist die Entwicklung des modernen Menschen, der sich von dem mittelalterlichen Menschen in ganz charakteristischer Weise unterscheidet. Man hat bisher festgestellt, daß viele schöpferischen Kräfte der Neuzeit schon im Mittelalter lebendig waren. Der Einfluß des Thomismus wurde ausgiebiger, die Wirkung des Duns Scotus wenigstens hie und da aufgedeckt. Dagegen kommen wir bei der Schilderung des Nominalismus und seiner Bedeutung über Allgemeinheiten kaum hinaus. Es ist deshalb auf das höchste zu begrüßen, daß *Erich Hochstätter* einen verheißungsvollen Anfang macht und uns eine Darstellung von Meister Ockhams Erkenntnislehre und Metaphysik, namentlich des Substanz- und Kausalproblems schenkt. Der Verfasser versteht es, klar und sachlich zu schreiben und die Gedankenwelt O.s in größere Zusammenhänge einzuordnen. — In die Welt des ausgehenden Mittelalters führt uns auch *Ernst Laslowski*, ein Schüler *Heinrich Finkes*. Er behandelt die Ablässe weniger nach der dogmengeschichtlichen oder lehrinhalten Seite als nach ihrer konkreten Tatsächlichkeit: Motive, Zustandekommen, Verlauf und Wirkung der einzelnen Ablässe, ihre Häufigkeit, den technischen Apparat, das Schicksal der gesammelten Gelder, das Urteil der öffentlichen Meinung, alles in der Absicht, um in die

Tiefen der Volksseele vor der Reformation hineinzuleuchten. Dabei beschränkt er sich auf Schlesien. Zur Behandlung kommen 1. Die Kreuzablässe des 14. Jahrhunderts, 2. Der Baseler Unionsablaß von 1436, 3. Die Ablässe gegen König Johann Podiebrad von Böhmen, 4. Der Breslauer St. Johannesablaß 1460—1471, 5. Die römischen Jubeljahre in ihrer Beziehung zu Schlesien.

4. Neuere Zeit. Der em. ev. Pastor *J. Lortzing* in Göttingen wendet sich gegen *Karl Heim*, der in seinem oben besprochenen Wesen des evangelischen Christentums die Behauptung aufstellt, daß Luthers ganze Seele der Mutterkirche gehört habe, daß er nur Mißbräuche abstellen wollte; erst nachdem man seine Absichten verkannt, habe ihn die Wut gepackt, seien ihm die dogmatischen Fundamente der Kirche zweifelhaft geworden, sei er zum Ketzer geworden. Tatsächlich ist Luther ausgeschlossen worden wegen hartnäckigen Festhaltens an unkirchlichen Lehrsätzen. *Verf.* geht der inneren Entwicklung Luthers nach. Die innere Lösung von der Mutterkirche erfolgte durch seine abweichende Rechtfertigungslehre. Sie verlief in zwei Perioden. In den Jahren 1512—1517 entdeckte er die Lehre von der passiven Gerechtigkeit; sie stammt nicht aus der Schrift, auch nicht aus dem Nominalismus, sondern aus persönlichem Erleben (60—95). Vom Standpunkt der passiven Gerechtigkeit erscheint Luther nicht nur die nominalistische, sondern auch die kirchliche Auffassung von der Gerechtigkeit als hochmütige Selbstgerechtigkeit und Werkheiligkeit. Das Alleinwirken Gottes ist Brennpunkt seiner Theologie (95—161). Die zweite Periode der inneren Lösung ist nach *Lortzing* charakterisiert durch die Entwicklung der Lehre von der Heilsgewißheit, die „das furchtbarste Zerstörungswerkzeug für die Kirche bildete“ (169). — *Lortzing* schreibt wie *Heim* für weitere Kreise der Gebildeten und will der Wiedervereinigung der Christen die Wege bereiten. — Nach dem evang. pastor emeritus der katholische Priester, jetzt protestantische Pfarrer *Leonh. Fendt*. Er bietet zwei Vorträge, die einerseits katholische Irrtümer über Luther berichtigen sollen, andererseits aber der inneren Erneuerung der protestantischen Gemeinden dienen sollen: 1. Die Heiligung nach Luther, 2. Die Kirche Luthers. Gemeinsam ist beiden Vorträgen die Tendenz, Luther ohne Isolierung vom Bisherigen, d. h. vom Katholischen, zu verstehen. Meist sieht man nur das Revolutionäre seiner Gedanken, nicht auch die Verbindungslinie zurück. *Fendt* weist nach, daß Luther öfters seinen Ekel ausgesprochen über den „rohen, großen Haufen“, die „leichtsinnigen und ekeligen Geister, die unreinen Schweine“, die die Lehre vom Glauben allein als Freibrief zur Sünde benutzten. Eine „tote Gläubigkeit“ sei ein Zeichen, daß der Glaube nicht vorhanden sei. Sogar eine ganze Asketik kann man aus Luther zusammenstellen. *F.* bedauert, daß das alles für gewöhnlich nicht beachtet werde: „Luther steht also anders, als eine weitverbreitete Auffassung meint, die dafür ficht, man dürfe keinerlei Askese in die reformatorische Religion hereinnehmen“ (S. 48). Also einerseits Alleinwirken Gottes, andererseits Mitarbeit: *fide pleni sine praemeditatione faciunt bonum* (S. 34); er verlangt „Arbeit gegen die Leidenschaften“ (S. 39). Es bleibt für unser Denken rätselhaft, wie man nur den göttlichen Faktor in Ansatz bringt und doch auch den menschlichen Faktor wieder einführt, dann aber tut, als ob er nicht da sei; wie man katholischen Synergismus verwerfen kann, aber mit Luther sagen will: *non dabitur gratia sine agricultura sui ipsius* (S. 38). Diese Pflege des Ichs soll nach Luther erfolgen 1. durch die Flucht vor bösen Gedanken, Fasten, Wachen, Kasteiungen aller Art, 2. durch Stärkung der Demut, 3. durch Stärkung des Glaubens in Anhörung der Predigt, Lossprechung, Abendmahl, 4. durch Erziehung zur fröhlichen Erfüllung aller Pflichten (S. 36—53). Die Züge des Synergismus treten bei *Fendt* so stark hervor, weil er m. E. sich mehr auf die Vorlesung über den Römerbrief als auf den fertigen Reformator stützt.

Wilh. Deinhardt zeigt, wie Deutschland lange Zeit von den jansenistischen Streitigkeiten gänzlich unberührt geblieben ist. Erst nach der Bulle Unigenitus, als der deutsche Protestantismus für den Jansenismus eintrat, begann in Deutschland die Beschäftigung mit der Geschichte und den Ideen der Irrlehre. Sympathien finden wir zunächst nur in den Niederlanden,

dann auch in Wien, vermittelt durch den Leibarzt der Kaiserin Maria Theresia, van Swieten. Ein zweiter Strom ging von Rom aus, wo führende Geistliche der deutschen Kirche während ihrer Studentenzeit am deutschen Kolleg für jansenistische Literatur begeistert wurden. Wir finden jansenistische Tendenzen in Passau, Brixen, Innsbruck, Franken (Kloster Banz). Josef II. ging sogar 1781 so weit, die Bulle Unigenitus zu unterdrücken; sie sollte nicht mehr existieren. Nach 1750 setzt auch die Verbreitung jansenistischer Bücher in weiteren Kreisen ein (S. 106 ff.). Der letzte Paragraph handelt von der Abwehr des Jansenismus in Deutschland.

P. J. Junglas.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Das Kölner Priesterseminar im Wandel der Zeiten.

Das Priesterseminar stellt für unseren Begriff einen Jungbrunnen der Diözesen dar. Von ihm strömt alljährlich frisches Blut und neue Kraft in die Seelsorge. In ihm bildet sich der Laie zum Geistlichen, der Student zum Seelsorger um. Was immer die vielgestaltige Praxis unserer Tage auf asketischem, liturgischem, sozialem, katechetischem, homiletischem, kanonistischem Gebiete und darüber hinaus erfordert, gehört in den Bereich seiner Aufgaben. So zählt es zu den wichtigsten und angesehensten Einrichtungen eines Bistums. Nicht immer war dem so. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts stand die Vorbereitung des Seelsorgeklerus noch als ungelöstes Problem vor den Augen verantwortungsbewußter Oberhirten. Das Trienter Konzil zeigte im Seminar ein wichtiges Mittel zur Heranbildung eines guten Klerus. Die damals neugegründeten Seelsorgeorden haben eifrig mitgearbeitet zur Verwirklichung der tridentinischen Idee. Doch bedurfte es einer langen Entwicklung und der Überwindung vieler Hemmungen, ehe das Seminar zu seiner heutigen Geltung kam. Dabei hat es in den verschiedenen deutschen Diözesen vielerlei Gestalt gewonnen. An einigen Orten umfaßt es z. B. die ganze theoretische und praktische Vorbildung vom Abschluß der Humaniora bis zur Weihe, während es anderswo lediglich der Einführung in die Praxis der Seelsorge dient.

Einen interessanten Einblick in das Werden und Wirken einer deutschen Pflanzschule für Seelsorger gewährt die Lektüre von *Ernst Reckers*, Geschichte des Kölner Priesterseminars bis zum Untergang der alten Erzdiözese (J. P. Bachem, Köln 1929, XVI u. 336 S., geb. 12,80 Mark). Vor mehr als 30 Jahren hat Pfarrer *Karl Unkel* eine Geschichte des Kölner Priesterseminars verfaßt, die aber nicht zur Veröffentlichung gelangte und bloß als Manuskript existiert. *Reckers* erkennt an, daß darin reiches Mate-

rial mit großer Sorgfalt zusammengetragen und der Weg zur Auffindung der Quellen gewiesen ist. Einige Angaben römischer Urkunden zwischen 1591 und 1617, die schwer zu erreichen waren, hat er daraus entnommen. Dagegen findet er die Verwertung und Darstellung des Stoffes bei *Unkel* durchaus unzulänglich, so daß er sich genötigt sah, die ganze Arbeit von den Quellen aus von neuem zu leisten. Nach zwei Richtungen führt er sie selbständig durch. Einmal nach der Seite der Tatsachengeschichte, wobei eine Fülle neu aufgefundener Urkunden ihm ermöglicht, über große Zeitabschnitte zu berichten, von denen *Unkel* keine Kenntnis hatte. Aus trockenen Aufzeichnungen, wie Rechnungen und Bauberichten, versteht er ein lebensvolles Bild zu entwerfen und in angenehmer Darstellung die große Linie des Geschehens klarzulegen, wie auch in eingefügten Episoden die jeweilige Lage interessant zu beleuchten. Sodann nach der Seite der Ideengeschichte. Hier kommt es ihm darauf an, erst einmal die grundlegenden Begriffe, wie Seminar, Alumnus, in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu eruieren, besonders aber die festgestellten Tatsachen unter dem großen Gesichtspunkte der klerikalen Vorbildung zu betrachten und zu bewerten. Das Ergebnis dieser Arbeit ist demgemäß auch nicht bloß ein Beitrag zur Lokal- oder Diözesengeschichte, sondern ein beachtliches Stück Geschichte der geistlichen Bildung und Erziehung überhaupt.

Im 16. Jahrhundert war es um den Kölner Sprengel nicht zum besten bestellt. Gegen 1575 blieben 150 Pfarreien aus Mangel an Seelsorgegeistlichen unbesetzt. Die theologischen Studien lagen darnieder. Während an der Kölner Universität 1516 noch 370 Studenten inskribiert wurden, sank die Zahl 1534 auf 54. Die theologischen Vorlesungen gingen 1542 zeitweilig ganz ein, da es an Dozenten fehlte, und zu einer durchgreifenden Besserung kam es in der nächsten Zeit nicht. Auf allen Seiten machte die neue Lehre Fortschritte und zog Geistliche und Laien in

ihren Bann. Rom kannte die gefährdete Lage des Kölner Erzbistums und forderte zum ersten Male 1573 den Erzbischof Salentin von Isenburg auf, ein Seminar zu errichten. Doch die Anregung blieb ohne Erfolg. Die Zeit verging mit Planen und Überlegen. Auch Salentins Nachfolger Ernst von Bayern wurde der Schwierigkeiten nicht Herr, die noch seinem Neffen und Koadjutor Ferdinand Jahre lang zu schaffen machten. Drei Umstände erwiesen sich der beabsichtigten Seminargründung besonders hinderlich. Zunächst die schlechte Besoldung der Pfarrstellen, und zwar nicht allein auf dem Lande. Haben doch die Bürgermeister und der Rat der Stadt Köln sich an Papst Gregor XIII. gewandt, um eine Aufbesserung der dortigen Pfarreinkünfte durch Vereinigung mit Kanonikatspfünden zu erlangen. Sie machten geltend, die Lage sei sehr schlimm, „ita, ut fructus, redditus et proventus pinguioris ex iisdem parochialibus ecclesiis sex marcarum argenti puri secundum communem aestimationem valorem annum non excedant“; darum blieben die Stellen oft lange unbesetzt zum Schaden des Gottesdienstes und des Seelenheiles. (Die diesbezügliche Bulle von 1586 ist abgedruckt bei W. Esser, Geschichte der Pfarrei St. Johann Baptist in Köln, 1885, 197.) An Geistlichen fehlte es kaum in der Erzdiözese; diese suchten jedoch lieber bei Stiftern oder Klöstern anzukommen und gingen dem Pfarrdienst aus dem Wege. „Es wird ihnen von Jugend an der Stand eines Seelsorgers verächtlich gemacht, damit sie die Ehre eines Kanonikus um so höher schätzen“, klagt ein Gutachten noch im Jahre 1785. Das zweite Hindernis war die große Zahl der Patronate. Fast alle Kapitel und Klöster, wie auch einzelne geistliche Würdenträger und namentlich die verschiedenen Landesherren besaßen das Nominationsrecht zu Seelsorgestellen, so daß für den Erzbischof recht wenige übrigblieben; im Jahre 1709 werden ihrer nur 15 im weiten Gebiete der alten Erzdiözese angegeben. Die Patrone aber schienen nicht gewillt, ihre Kandidaten der Ausbildung im Seminar zu unterwerfen, zumal wenn dieses unter die Leitung der Jesuiten käme; so er-

klärte wenigstens der Klerus dem Erzbischof Ferdinand in einer Äußerung gegen das geplante Seminar. Die dritte und größte Schwierigkeit lag in der Beschaffung der nötigen Geldmittel. Sollten doch nach der tridentinischen Idee in erster Linie mittellose Zöglinge im Seminar unentgeltlich bekleidet, beköstigt und gebildet werden. Woher aber in einem gänzlich verarmten und durch Steuern aller Art belasteten Lande die Mittel zur Einrichtung und Unterhaltung eines ausreichend großen Internates nehmen? Die Bevölkerung und der Klerus litten unter den Folgen vorausgegangener Kriege und sahen sich in immer neue militärische Unternehmungen hineingezogen. Kein Wunder, daß ein Seminar nicht zur Blüte kommen konnte, solange diese Verhältnisse andauerten.

In der Geschichte des Kölner Seminars heben sich zwei Perioden voneinander ab; die erste im 17. Jahrhundert ist mit dem Namen Freiseminar, die andere im 18. Jahrhundert mit dem Begriffe Pflichtseminar charakterisiert. Das Freiseminar eröffnete der Kurfürst Ferdinand 1615. Zu seinem Schmerze mußte er es noch erleben, daß die Einfälle der Hessen während des Dreißigjährigen Krieges 1645 der Anstalt den finanziellen Untergang bereiteten. Für die Erneuerung des Klerus besaß dieses Seminar geringe Bedeutung. Seine Besuchsziffer stieg nur einmal auf 20, betrug im Durchschnitt aber bloß die Hälfte — eine verschwindende Zahl für ein Bistum mit mehr als 2000 Pfarreien. Unter Max Heinrich lebte das Seminar für kurze Zeit noch einmal auf, führte von 1658 bis 1675 ein kümmerliches Dasein und schloß dann seine Pforten bei einer Frequenz, die nicht einmal an die frühere Zahl heranreichte. Die noch verbleibenden Einkünfte wurden zum Unterhalt von Dementen bestimmt. Der stadtkölnische Rat hatte nicht ganz Unrecht, wenn er in einem Aktenstück vom Jahre 1738 meinte, das Seminar habe eigentlich nie so recht bestanden, es seien nur Versuche gemacht worden, ihm Bestand zu geben. So war im 18. Jahrhundert eine vollständige Neugründung notwendig; nach langen Vorverhandlungen konnte sie 1738 erfolgen. Mit Hilfe größerer Legate und

Zuwendungen wurde es möglich, 1746 bis 1749 an der Südseite des Domchores ein Haus zu bauen, das eine genügende Anzahl von Seminaristen beherbergen konnte und sich auch noch erweitern ließ. Erzbischof Klemens August legte persönlich den Grundstein zum Neubau und konsekrierte auch die anliegende Kirche St. Johann Evangelist, als sie nach einem Brandunglück aus Seminarmitteln wiederhergestellt worden. Zu den Kosten hat der fürstliche Bauherr des Rokoko trotz wiederholter Bitten nichts beigesteuert, gleichwohl erhielt das Haus den Namen „Seminarium Clementinum“. Es sollte den Untergang der alten Erzdiözese noch einige Zeit überdauern.

Große Mühe machte die Sorge um zweckentsprechende Leitung des Seminars. Erzbischof Ferdinand schloß die Anstalt eng an das Kolleg der Jesuiten an, obwohl man ihn wissen ließ, daß diese wie auch ihre Zöglinge im Klerus und bei der Bürgerschaft nicht überall wohlgeklitten seien. Unter Max Heinrich tauchte der Plan auf, die Oratorianer zu Bildnern des Kölner Seelsorgeklerus zu machen. Ihnen war 1647 die Verwaltung der Pfarrei St. Johann Evangelist in Curia (auf dem Domhof) übergeben. Die Jesuiten machten unter Berufung auf frühere Abmachungen Schwierigkeiten, und so wählte der Erzbischof Weltgeistliche in den Seminarvorstand. Eine Union des Seminars mit dem Oratorium, die 1683 vorgenommen wurde, war nichts weiter als eine juristische Fiktion; denn der letzte Zögling hatte bereits acht Jahre vorher das Haus verlassen. Bei den Beratungen zur Neugründung im 18. Jahrhundert tauchte vorübergehend der Gedanke an die Lazaristen auf; Klemens August hatte wieder die Jesuiten ins Auge gefaßt. Die Bestimmungen eines ansehnlichen Vermächtnisses für das Seminar veranlaßten schließlich die Berufung von Priestern des Holzhauserschen Instituts (Bartholomiten). Wenige Jahre genügten, um diese Lösung als verfehlt erkennen zu lassen, und nun griff man 1744 auf die Oratorianer zurück, denen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts das Seminar verblieb. Aus dieser Vereinigung mit dem Oratorium darf man

jedoch nicht folgern, daß den Theologen eine klösterliche Erziehung zuteil geworden oder daß der Erzbischof bei Auswahl der Lehrkräfte des Seminars an die Oratorianer gebunden gewesen wäre. Die Sache liegt vielmehr so, daß das Oratorium im Seminar aufging. Weltgeistliche, die in den Vorstand des Seminars berufen wurden, traten damit zugleich in das Oratorium ein und schieden aus diesem wieder aus, wenn sie eine andere Stelle erhielten; zu Gelübden waren sie nicht verpflichtet.

Die Zweckbestimmung des Seminars lag während des 17. Jahrhunderts in der Linie des tridentinischen Dekretes. Man wollte ein Freiseminar für mittellose und würdige Studenten, die hier ihre ganze philosophisch-theologische Ausbildung erhalten und dann dem Erzbischof für die Seelsorge zur freien Verfügung stehen sollten. Das 18. Jahrhundert schuf dagegen ein Pflichtseminar, dessen Bestimmung in der abschließenden Vorbereitung auf den Empfang der Weihen erblickt wurde. Der Generalvikar Johann Arnold de Reux, der treibende Faktor unter Joseph Klemens, setzte sich dafür ein, daß der Besuch des Seminars zu einer Vorbedingung für die Ordination gemacht würde. Zweifellos im Verfolg dieser Idee betonte der Kurfürst in seinem Plane von 1722, daß künftig niemand für eine Seelsorgestelle die notwendigen Weihen und Vollmachten empfangen, der nicht im Seminar vorgebildet sei. Noch weiter ging die endgültige Verordnung seines Nachfolgers vom Jahre 1749, derzufolge jeder Weihekandidat vor Empfang des Subdiakonates wenigstens ein Jahr im Seminar zubringen mußte. Hiernach ist das Seminar nicht bloß eine Bildungsgelegenheit für solche, die nicht in der Lage sind, andere Möglichkeiten zu benutzen, sondern ein eigener Bildungsweg von stark asketischer Ausprägung für alle, die den geistlichen Stand erwählen. Diese neue Auffassung will in Zusammenhang mit den Fortschritten des Bildungswesens im 18. Jahrhundert gesehen sein. Man schenkte zumal der Vorbereitung für die Berufe des Lehrers und Geistlichen steigende Aufmerksamkeit, schuf für sie eine spezielle Standesbildung, bevorzugte

bei der Stellenbesetzung Kandidaten, die aus ihr hervorgegangen waren, und machte sie schließlich allgemein obligatorisch. (Vgl. *E. Roloff*, Lexikon der Pädagogik, Bd. IV, Sp. 1010.) Auf protestantischer Seite bekundete sich das gleiche Streben, unter anderem in der „*Idea Studiosi Theologiae* oder Abbildung eines der Theologie beflissenen, wie derselbe sich zum Gebrauch und Dienst des Herrn und zu allen guten Werken gehöriger Massen bereitet“, einer Schrift des Pietisten A. H. Franke zu Halle, die von 1712 bis 1758 fünfmal aufgelegt wurde. (Abdruck bei *G. Kramer*, A. H. Frankes pädagogische Schriften, 1876, S. 437 ff.) Mit der Durchführung des obligatorischen Seminarbesuches haperte es indessen noch lange Jahre, weil die Behörde allzu leicht Dispensen gewährte. Erst Erzbischof Max Franz wußte Jahrzehnte später hier in ruhiger Konsequenz Wandel zu schaffen.

Ungleichartig und zum Teil unbefriedigend war die Ausbildung der Kandidaten. Die finanzielle Misere, aus der das Seminar kaum je herausgekommen ist, gestattete nicht die Anstellung einer ausreichenden Zahl von theologischen Lehrern, wie sie doch für das Freiseminar des 17. Jahrhunderts notwendig gewesen wäre. Unter Erzbischof Ferdinand machten die Seminaristen daher ihre humanistischen und philosophischen Studien im Jesuitengymnasium, die theologischen im Jesuitenkolleg. Übungen im Predigen und Erklären des Katechismus (d. i. katechetische Vorträge) lagen dem Seminar ob und fanden während des Essens statt. Von Zeit zu Zeit wohnten die Alumnus den Nachmittagskatechesen der Jesuiten in den Kölner Kirchen bei und übernahmen diese auch gelegentlich selbst in einzelnen Probelektionen. (*Aeg. Gelenius*, *De admiranda ... magnitudine Coloniae*, 1645, p. 516 sq., spricht begeistert von diesem Religionsunterricht der Jesuiten und zählt zwölf Kirchen auf, in denen er stattfand.) Max Heinrich legte auf die katechetische Vorbereitung besonderes Gewicht, indem er die Seminaristen verpflichtete, an allen Sonn- und Feiertagen Katechismusunterricht „an Kinder und Erwachsene, Knechte und Mäde, Arme und

Bettler“ zu erteilen. Das Pflichtseminar unter Klemens August legte den Hauptakzent auf die Pflege einer standesmäßigen Religiosität und Frömmigkeit, dazu kommt das Einüben der Riten und des Choralgesanges, Dinge, die jedem Kleriker notwendig waren, ob er nun vom Erzbischof oder von einem Patron seine Stellung empfing, ob er in die Seelsorge ging oder ein anderes Benefizium bekam. Soweit freilich die Seminaristen sich die theologische Doktrin noch nicht angeeignet hatten, sollte ihnen die Kölner Universität offenstehen. Die klementinischen Statuten sprechen sich nicht näher darüber aus, wie die Vorbereitung auf Seelsorge, Katechese und Predigt geordnet sei. Um so stärker kommen diese Materien unter den beiden letzten Kurfürsten zur Geltung. Am meisten hat sich Max Franz des inneren Seminarlebens angenommen. Es erregte das größte Aufsehen, als dieser österreichische Kaisersohn und regierende Kurfürst sich zum Empfange der höheren Weihen drei Wochen ins Seminar zurückzog und dort die ganze Tagesordnung streng beobachtete. So vermochte er aus eigenem Erleben die Ausbildung der Kleriker zu beurteilen und zweckmäßig auszubauen. Dabei kam ihm zustatten, daß 1777 durch Dekret seiner Mutter, der Kaiserin Maria Theresia, die Pastoraltheologie als neues, selbständiges Fach anerkannt und in die Studienpläne Österreichs eingefügt wurde. (*F. Dorfmann*, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin*, 1910, 3f.) Das Einrücken der Franzosen verhinderte ein Ausreifen und Fruchtbarwerden seiner Reformen.

Demnach hat sich mit dem 18. Jahrhundert die innere Struktur des Seminars gewandelt. An die Stelle einer Anstalt, die dem Alumnus in mehreren Jahren seine ganze theoretisch-praktische Ausrüstung unentgeltlich mitgeben sollte, ist ein einjähriger asketisch-praktischer Abschlußkursus für bereits theologisch vorgebildete Kandidaten getreten. Zur kurfürstlichen Zeit ließ sich allerdings diese neue Form noch nicht restlos durchführen; manche wurden aufgenommen ohne die entsprechende wissenschaftliche Vorbildung. Das machte die Arbeit im Seminar

mühsam und beeinträchtigte begreiflicher-
weise nicht wenig ihren Erfolg. Erst im
19. Jahrhundert hat Erzbischof Ferdinand
August bei Neuordnung der Organisation des
Kölner Bistums die Stellung des Seminars
zu den theologischen Studien (der Univer-
sität) einheitlich geregelt und die Vorbedin-
gungen zur Aufnahme ins Seminar so fest-
gesetzt, wie sie im wesentlichen heute noch
gelten.

Der Verlag J. P. Bachem hat auf korrekten
Satz, sauberen Druck, gute Illustrierung und
einfach-vornehmen Einband alle Sorgfalt
verwendet. Unter den Beilagen sei beson-
ders hingewiesen auf die zwei topographi-
schen Pläne mit Bezeichnung der Häuser, in
denen das Seminar im Laufe der Zeit unter-
gebracht war; nicht weniger als zehnmal hat
es sein Heim in Köln gewechselt. Die erste
Karte gibt die Lage der Häuser auf einem
Ausschnitt des Stadtplanes von 1752 an, die
zweite hat sie geschickt und deutlich mit Rot-
druck in dem städtischen Plan von 1923 ein-
getragen.

Das Buch ist herausgegeben als wissen-
schaftliche Festgabe anlässlich der Eröff-
nung des neuen Priesterseminars in Bens-
berg. Es wird das ungeteilte Interesse unse-
res ganzen Klerus finden, dem es beschieden
war, glücklichere Jahre im Seminar zu ver-
leben, als die Geschichte der alten Erz-
diözese sie an unserem Auge vorüberziehen
läßt. Im Sinne des Verfassers sei auch der
Wunsch hier ausgesprochen, daß die Arbeit
zu weiteren Untersuchungen über Seelsorge
und religiöses Leben des 17./18. Jahrhun-
derts anrege.

F. J. Peters, Bonn.

Das Werden der Ursulalegende.

Nicht allein in Köln und im Kölner Kir-
chensprengel, sondern weit darüber hinaus
wird eine historische Untersuchung lebhaftes
Interesse finden, die *Wilhelm Levison* dem
Werden der Ursulalegende gewidmet hat¹.

¹ *Wilhelm Levison*, Das Werden der Ur-
sulalegende. Sonderausgabe aus Heft 132 der
Bonner Jahrbücher, Köln 1928, Albert Ahn,
Verlagsbuchhandlung. 164 Seiten. Preis
5 RM.

Der Bonner Ordinarius für mittlere und
neuere Geschichte, den *Heinrich Schrörs* ein-
mal den „ausgezeichneten Kenner frühmittel-
alterlicher Heiligenviten“ nannte, ist hier in
einem Meisterstück hagiographischer For-
schungsarbeit den einzelnen Entwicklungs-
phasen nachgegangen, in denen sich die Le-
gende von der hl. Ursula und ihren Gefähr-
tinnen aus ihrem historischen Kernstück zu
der Gestalt herausbildete, die sie beim Ab-
schluß ihrer Entwicklung zu Ende des
12. Jahrhunderts erreichte. Die überaus sorg-
fältige und vorsichtige Methode des Ver-
fassers, seine vornehme Sachlichkeit und
seine ganz außerordentliche Quellen- und
Literaturkenntnis bieten die Gewähr, daß
mit seiner Untersuchung nicht nur ein Stück
zu der schon umfangreichen Literatur über
die Ursulalegende hinzutritt, sondern daß
hier das ausgereifte Ergebnis dessen vorliegt,
was historische Forschung heute zu dem
Gegenstand zu sagen hat.

Ältestes Denkmal und — um es gleich zu
sagen — eigentlicher historischer Kern der
Legende ist die Inschrift des Clematius,
die auf einer Steinplatte in der Wand des
Chores der Ursulakirche in Köln heute noch
zu sehen ist. Ihren Ursprung datiert *L.*
zwischen die Mitte des 4. und des 5. Jahrhun-
derts. Ihrem wesentlichen Inhalt nach besagt
die Inschrift: „Clematius, ein Mann sena-
torischen Ranges, hat auf ein Gelübde hin
diese Basilika aus eigenen Mitteln von Grund
auf erneuert an einer Stelle, wo heilige Jung-
frauen um Christi Namen willen ihr Blut
vergossen haben.“ Vielfach ist der Stein
mit seiner Inschrift für eine Fälschung spä-
terer Zeit erklärt worden. Dabei gingen die
Bestreiter der Echtheit in der Datierung der
Fälschung sehr weit auseinander. *L.* weist
in sehr eingehender Untersuchung alle Ein-
wände gegen die Echtheit als unberechtigt
nach. Aus seiner umfassenden Quellenkennt-
nis kann er zeigen, daß manche für die Un-
echtheit ins Feld geführten Umstände bei
genauer Würdigung sich in Beweise für die
Echtheit wandeln. Weiter kommt er zu einer
großen Zahl von positiven Momenten, die
aufs stärkste für die Echtheit sprechen. Mit
dem Nachweis der Echtheit der Clematius-

inschrift steht für das 4./5. Jahrhundert die Verehrung von jungfräulichen Märtyrerinnen an dieser Stelle fest. Aber auch die Tatsache eines Jungfrauenmartyriums in Köln hält L. mit der Clematiusinschrift für gegeben. „Soweit ein solches Zeugnis überhaupt beweiskräftig ist, besagt es, daß an der Stelle der Basilika Jungfrauen um Christi willen ihr Blut vergossen haben, daß der Bau sich als Gedächtniskapelle an der Marterstätte erhoben hat — dabei wird man, mit allen Vorbehalten, stehen bleiben müssen.“ Alles Nähere über dieses Martyrium, auch die Zeit, zu der es stattfand, ist gänzlich unbekannt. Auch Vermutungen sind nicht einmal möglich.

Zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert schweigen alle Quellen über eine Fortdauer des Kultes der jungfräulichen Märtyrerinnen. Wenn auch die Überlieferung über diese Zeit sehr dürftig ist, so muß es doch auffallen, daß auch solche Quellen, die von anderen Kölner Heiligen zu berichten wissen, sich über die Märtyrerinnen gänzlich ausschweigen. Wahrscheinlich ist die Grabkapelle vor den Toren der Römerstadt in den Stürmen der Völkerwanderung in Schutt gesunken und der Kult der Märtyrerinnen in Vergessenheit geraten, höchstens hat er noch ein ganz stilles örtliches Dasein geführt. Der Quellenbefund beim Wiederaufleben des Kultes in der späteren Karolingerzeit erklärt sich am leichtesten, wenn die Verehrung der Märtyrerinnen eine jahrhundertelange Unterbrechung erfahren hat.

Mit dem 9. Jahrhundert beginnt das Wiederaufleben der Kölner Märtyrerinnenverehrung, die nun in Urkunden und liturgischen Quellen, Kalendern, Litaneien, Meßformularen immer wieder auftritt. Wie dieses Wiederaufleben zustande kam, woher man die Anschauungen über die Jungfrauen nahm, ist vorerst noch nicht auszumachen. Beim Wiederauftauchen des Kultes ist gleich eine dreifache Überlieferungsreihe zu beobachten. Die eine, offensichtlich die älteste, redet wie die Clematiusinschrift immer nur von einer unbestimmten Zahl von Jungfrauen, daneben treten im 9. und 10. Jahrhundert einzelne Namen in wechselnder Zahl

bis zu elf auf, ja die Elfzahl wird ausdrücklich behauptet, endlich erscheint bereits die Elftausendzahl.

Die ersten in den Quellen erscheinenden Namen der Jungfrauen sind Saula und Martha. Eine Corveysche Litanei von 827/40 nennt allein Saula. Usuard von St. Germain-des-Prés nennt 875 neben ihr Martha. Im 10. Jahrhundert werden dann weitere Namen genannt, fünf, acht und schließlich elf: Martha, Saula, Briccola, Gregoria, Saturnina, Sabatia, Pinnosa, Ursola, Sentia, Paladia, Saturaia. Diese Namen sind nun bestimmt keine Erfindung des 9. oder 10. Jahrhunderts. Es sind durchaus echte Namen aus den letzten Jahrhunderten des Römerreichs und zudem teilweise seltene Bildungen. Soll man sie darum als gut überlieferte Namen der Kölner Märtyrerinnen ansehen? L. warnt vor diesem Urteil. Die schwankende, zunehmende Zahl der Namen macht bedenklich, ohne daß man an bewußte Erfindung denken müßte. L. vermutet, daß die Auffindung von altchristlichen Grabinschriften mit Personennamen eine Rolle bei der Namengebung gespielt hat wie ja schon mehr als einmal und gerade im Mittelalter die falsche Deutung von Grabinschriften Märtyrer geschaffen hat. L. weist besonders auf eine altchristliche Grabinschrift hin, die früher in der Ursulakirche eingemauert war und heute dort in der Goldenen Kammer frei aufbewahrt wird. Nach dem Text dieser Inschrift ruhte unter dem Stein eine *innocens virgo* namens Ursula, die ein Alter von 8 Jahren, 2 Monaten und 4 Tagen erreicht hatte. L. hält es für leicht möglich, daß die Entdeckung dieser altchristlichen Inschrift erst Veranlassung wurde, den Namen Ursulas, der erst spät unter den Namen auftritt, den bereits bekannten zuzugesellen. Das Kindesalter brauchte dabei gar nicht zu stören, weil das erst Schwierigkeiten bereiten mußte, als es eine *Passio Ursulae* gab. „Die Namen liegen so nicht in der gleichen Ebene wie der Stein des Clematius, ihrer Überlieferung kommt ein wesentlich geringerer Grad von Sicherheit zu als der Inschrift.“

Ob nun zuerst der Glaube an das Martyrium von elf Jungfrauen dagewesen ist

und die Namen dann erst allmählich aus alten Grabschriften, die man für solche der Märtyrerinnen hielt, ergänzt wurden, oder ob umgekehrt die Namen zu der Elftzahl geführt haben, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Sicher ist aber aus der Elf die Zahl der Elftausend geworden. Die Entstehung dieser Zahl hält L. für ein Mißverständnis schriftlicher Überlieferung. Er zeigt, daß man von Beginn des 10. bis zur Wende des 11. Jahrhunderts die 11 000 vielfach nach römischer Weise so wiedergab, daß man einen Strich über die XI setzte. Nun aber bedeutete der Strich über römischen Zahlen nicht allein die Tausender, sondern diente auch lediglich dem Zweck, die Zahlen, die an sich ja Buchstaben sind, eben als Zahlen unter den Buchstaben hervorzuheben. Allein der Zusammenhang mußte dann Aufschluß geben, ob der Strich nur die Zahlen als solche oder die Tausender bezeichnen sollte. L. vermutet nun, daß in der schriftlichen Wiedergabe der XI infolge anderer Auffassung des Striches aus 11 die 11 000 geworden sind.

Als der Glaube an die Elftausend der Jungfrauen sich durchsetzte, mußte verständlicherweise die Frage nach der Herkunft dieser Scharen sich erheben, da Köln ja nicht als Heimat einer solchen Zahl in Betracht kommen konnte. Im Anschluß an die Clematiusinschrift glaubte man zunächst, die Heimat der Jungfrauen im Osten suchen zu müssen. Antiphonen dieser Zeit, die noch lange in Gebrauch blieben, sprechen diese Meinung aus. Daneben kam bei manchen die Meinung auf, die Heimat der Jungfrauen in Britannien gefunden zu haben. In dieses Stadium der Legende führt uns eine Predigt für den Festtag der Kölner Märtyrerinnen, der sogenannte *Sermo in natali* aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts.

Dieser *Sermo in natali* hat der Legendenbildung endgültig die Richtung gewiesen. Sein Verfasser setzt die Elftausendzahl als bekannt voraus. Von den Namen kennt er nur wenige und nennt nur Pinnosa, die bei ihm Führerin der Scharen ist. Von den Schicksalen der Jungfrauen kennt er noch nichts. Er sagt ausdrücklich, daß man von ihnen nur diese drei Dinge wisse: die Bewahrung der Jung-

fräulichkeit bis zum Ende, Verzicht auf Eltern und Heimat um Christi willen und das Martyrium. Von ihrem Leben jedoch fehle jede literarische Kunde. Angesichts dieses Mangels dürfe man mündliche Überlieferungen und wahrscheinliche Vermutungen heranziehen. Wer das mit Urteil und der gebotenen Vorsicht tue, verdiene nicht den Vorwurf der Lüge. So erörtert er denn im zweiten Teil seiner Predigt die Meinungen über die Herkunft der Jungfrauen. Die Ansicht, daß sie aus dem Morgenland gekommen seien, lehnt er ab und hält es mit denen, die Britannien als das Heimatland der Jungfrauen ansehen. Den Auszug der Jungfrauen aus ihrer Heimat sucht er mit den Nachrichten Bedas über die Christenverfolgung Diokletians und Maximians zu begründen.

Diese Ansicht über die Heimat der Jungfrauen hatten nach dem Verfasser des *Sermo in natali* nicht nur ihre Vertreter in Köln, sondern auch in Britannien und an dem natürlichen Verkehrswege zwischen beiden, am Niederrhein. L. glaubt, daß man aus dem Vorhandensein von Reliquien, die man mit den Kölner Märtyrerinnen in Verbindung brachte, auf den Reiseweg der Jungfrauen geschlossen habe. Die Anknüpfung an Britannien hält L. für wahrscheinlich entscheidend beeinflusst durch die Übereinstimmung oder Ähnlichkeit des Namens Pinnosa mit einer englischen Heiligen. Pinnosa ist dem Verfasser die Tochter des Britenkönigs — ein weiterer Schritt in der Ausbildung der Legende —, wobei ausdrücklich erwähnt wird, daß in Britannien eine ähnlich benannte Heilige verehrt wird. Es gelingt L., im Südosten Englands eine örtlich begrenzte Pinnosa-Verehrung für diese Zeit nachzuweisen. Damit ist begreiflich gemacht, wie man Britannien als die Heimat der Jungfrauen ansehen konnte.

Um die Mitte des 10. Jahrhunderts war somit der Glaube an die Elftausendzahl der Jungfrauen allgemein geworden. Als ihre Heimat glaubte man vielfach Britannien ansehen zu müssen. Ihre Führerin war dann eine britische Königstochter. Bald trat Pinnosa in den Hintergrund, an ihre Stelle kam Ursula.

Hatte der Prediger des *Sermo in natali* noch vorsichtige Vermutungen geäußert, so kam man bald zu einer vollständigen Erzählung von den Lebensschicksalen der Jungfrauen, die in kühner Phantasie Vorgeschichte und Geschichte des Martyriums darzustellen wußte. Gegen 975 entstand diese erste *Passio Ursulae*, die nach ihrem Eingang „*Fuit tempore pervetusto*“ genannt wird. Als ihren Verfasser weist L., zwar nicht mit voller Sicherheit, aber hoher Wahrscheinlichkeit, einen Mönch Herrich von Saint-Bertin nach. Interessant ist die Entstehungsgeschichte dieser *Passio*. Der Verfasser wurde zu seinem Werke veranlaßt durch den Wunsch der Stiftsdamen von der Kirche der Heiligen Jungfrauen, nach deren Mitteilungen er die Geschichte Ursulas und ihrer Gefährtinnen niederschrieb. Die Stiftsdamen ihrerseits hatten die Geschichte von einem Grafen Hoof erfahren, der sie seinerseits wieder bei Gelegenheit einer Gesandtschaft nach England dort bei dem Erzbischof Dunstan von Canterbury gehört hatte. Einzelheiten aus Dunstans Lebensbild, insbesondere seine am 21. Oktober, dem Festtag der Kölner Jungfrauen, erfolgte Bischofsweihe, machen es sehr wohl möglich, daß diesem Manne ein Anteil an der Gestaltung der Legende zukommt. Welche Züge der Erzählung nun in England ihren Ursprung haben und welche auf dem langen Wege bis zur Niederschrift dazugekommen sind, läßt sich bei dem vergeblichen Bemühen um eine geschichtliche Grundlage nicht feststellen.

Seit der ersten *Passio Ursulae* stand die früher noch umstrittene Herkunft der Jungfrauen aus Britannien fest, ebenso die Führerstellung Ursulas, die Veranlassung des Zuges und der Tod durch die Hunnen. Jedoch hat nicht diese Fassung der Legende allgemeine Verbreitung gefunden. Dafür war ihre Sprache zu gesucht und schwer verständlich. Während von ihr heute nur sechs Handschriften bekannt sind, ist eine zweite, etwa hundert Jahre später verfaßte *Passio Ursulae* in über hundert Abschriften erhalten. Diese zweite *Passio*, nach den Anfangsworten „*Regnante Domino*“ benannt, sollte den Stoff lesbarer und lebendiger darbieten. Dem-

entsprechend sind auch die erbaulichen Momente stark vermehrt.

Spätestens im 12. Jahrhundert ist die zweite *Passio* auch nach England gekommen. Besonders durch Galfrid von Monmouth, der sie in seiner Geschichte der britischen Könige verwertete, einem historischen Roman, der zu den am meisten gelesenen Büchern des Mittelalters zählt, fand sie weiteste Verbreitung. Galfrid hat dann wieder auf die Fassung der *Passio* zurückgewirkt. Durch ihn ist die Erzählung z. B. in die Zeit Gratians versetzt und der um Ursula werbende Königssohn zu dem Namen Conan gekommen.

Bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts kennen die Quellen in dem Zug der Gefährtinnen Ursulas nur Jungfrauen. Das wird anders mit dem Jahre 1106. In diesem Jahre schnitt man bei der Erweiterung der Kölner Stadtbefestigung in der Nähe der Ursulakirche ein großes römisches Gräberfeld an. Die zahlreichen zum Vorschein kommenden Gebeine hielt man sogleich für Überreste der Elftausend. Bei der Menge der Funde konnte man fortan mit Reliquien der heiligen Jungfrauen sehr freigebig sein. Es begann nun in großem Umfang die Wanderung dieser Reliquien über einen großen Teil des Abendlandes.

Zwei Umstände wirkten bei diesen Funden alsbald auf eine Weiterbildung der Legende ein. Einmal liebte der mittelalterliche Mensch nicht sehr die Verehrung von unbekannten Heiligen, sondern wollte gern ihre Namen wissen. Träume und Visionen mußten darum dazu dienen, solche Namen festzustellen. Ferner waren unter den aufgefundenen Gebeinen unzweifelhaft Überreste von Männern und Kindern. Deren Dasein mitten unter den Gebeinen der heiligen Jungfrauen mußte irgendwie erklärt werden. Erscheinungen der zu den Gebeinen gehörigen Heiligen gaben die erforderliche Aufklärung. Mit den Gebeinen mehrten sich so die Namen und gesellten sich hochgestellte Männer geistlichen und weltlichen Standes zu dem Zug der Jungfrauen.

Besonders bedeutungsvoll für die Weiterbildung der Legende wurden Funde, die von 1155 bis 1164 in die Abtei Deutz gelangten.

Die Schrift „Revelationes“ des Theoderich aus der Abtei Deutz berichtet von diesen dorthin verbrachten Reliquien und erzählt, daß in den Gräbern auch die dazu gehörigen Inschriften und Namen gefunden seien, die man im Archiv des Klosters aufbewahre. Der Verfasser erklärt dann ausdrücklich, daß im Gegensatz zu dem allgemeinen Glauben nicht nur Jungfrauen aus aller Welt zum Martyrium nach Köln gekommen seien, sondern daß unter ihnen auch ein Papst und andere männliche Vertreter jeglichen Standes sich befunden hätten. Die von ihm mitgeteilten 200 Namen und Inschriften sind im wesentlichen frei erfunden, zum Teil so ungeschickt, daß die Fälschung herauspringt. Nur der eine oder andere Text kann einem echten alten Grabstein entnommen sein.

Einige der Deutzer Fälschungen legte man der in dem Benediktinerinnenkloster Schöna u in Nassau lebenden Visionärin Elisabeth vor, um sie zu Visionen über die Inschriften zu veranlassen. Elisabeth von Schöna u, die selbst zweifellos von der Echtheit ihrer Gesichte überzeugt war, kam so zu ganz phantastischen Ausschmückungen der Legende, die in ihrem „Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium“ niedergelegt sind.

Die Offenbarungen Elisabeths haben trotz des Spottes, dem sie alsbald begegneten, außerordentliche Verbreitung gefunden. Sie wurden aber noch überboten durch zwei Bücher Revelationen von 1183 und 1187. Es ist dies die umfangreichste Schrift, die das Mittelalter über Ursula und ihre Scharen hervorgebracht hat. In diesen Revelationen

weiß der unbekannte Verfasser die genauesten Einzelheiten über den Zug der Jungfrauen, die Zahl der Reisetage, die Stunde der ersten Ankunft in Köln, die Marschordnung, die Überwindung der Reiseschwierigkeiten und eine Fülle von Einzelheiten. Die Genealogien der wichtigsten Teilnehmer an dem Zuge werden aufgezählt, die Bischöfe, die daran teilnahmen, dann die Könige und Königinnen, die Herzöge, bei jedem einzelnen wird das Gefolge und die Verwandtschaft ausführlich dargelegt. Man hat ausgerechnet, daß nicht weniger als 9816 Jungfrauen mit oder ohne Namen darin erwähnt werden! L. ist der Meinung, daß hier ein Schelm sein Wesen getrieben hat, der in dem Bestreben, Elisabeth von Schöna u zu überbieten und dadurch lächerlich zu machen, mit vollem Bewußtsein ins Burleske verfallen ist, so daß die Revelationen von 1183/87 bei allem erbaulichen Beiwerk das Gebiet der mittelalterlichen Parodie zu streifen scheinen.

Mit diesen Revelationen ist die Ursulallegende abgeschlossen. Fortan erfährt sie keine Umbildung mehr, sondern wird nur mehr in immer neue Auszüge gebracht und in den Volkssprachen bearbeitet. Um das schlichte Denkmal des Clematius war so ein immer üppiger wucherndes Dickicht emporgewachsen. Es hat einen besonderen Reiz, an der Hand eines so ruhig und sachlich urteilenden Mentors die vielverschlungenen Pfade nachzugehen, die vom Stein des Clematius zu den blühenden Erzählungen des 12. Jahrhunderts hinführen.

Ernst Reckers, Bonn.



Ordensgeschichte.

Hilpisch, Stephanus, O. S. B., Geschichte des benediktinischen Mönchtums. 433 S.

Mit 17 Bildern auf 10 Tafeln. Herder & Co., Freiburg 1929. 11 M., in Leinwand 13,50 M. Die erste zusammenfassende Geschichte des Benediktinerordens—wenn man von den frühesten gewaltigen Versuchen einer Ordenschronik bei Mabillon und dem Spanier Yepes absieht! Verwundert schaut man noch einmal näher hin: aber es ist so! Und warum es so ist, deutet der Verf. selbst im Vorwort an. Wiewohl die Einzelforschung seit Jahrzehnten unermüdlich an der Arbeit ist, um die Bausteine für eine künftige Geschichte des Benediktinertums herbeizuschaffen, kann doch von einem Abschluß dieser unerläßlichen Vorarbeiten noch längst nicht die Rede sein, ja für die Klöster der Benediktinerinnen sind sie noch kaum in Angriff genommen. Dazu kommen die Schwierigkeiten, die im Gegenstande selbst liegen. In weit größerem Ausmaße, als bei irgendeinem anderen Orden, hat die benediktinische Verfassung dem einzelnen Kloster volle Selbständigkeit gewährt, so daß die 1400jährige Geschichte der Stiftung St. Benedikts fast in eine Geschichte der Benediktinerklöster auseinanderfällt und eine zusammenfassende Darstellung vor ungewöhnliche Aufgaben stellt. Trotzdem wird man dem gelehrten Benediktiner von Maria Laach Dank wissen, daß er den „ersten Versuch“ gewagt hat. Wir können in keiner Wissenschaft die systematische Zusammenfassung solange hinausschieben, bis alle vorbereitende Einzelarbeit getan ist. Sondern überall muß mit der zergliedernden Detailforschung der synthetische Aufbau Hand in Hand gehen — schon um der Klärung und Anregung willen, die immer wieder von solch ordnendem Überschauen und Zusammenbauen auch für die historische Kleinarbeit ausgeht. Unterzieht sich vollends, wie im vorliegenden Falle, dieser Aufgabe eine wissenschaftliche Kraft vom Range des Verf., der mit erstaunlichem Fleiße in den gewaltigen Stoff sich vertieft hat und neben dieser wissenschaftlichen Ausrüstung über eine nicht gewöhnliche Kunst der Darstellung verfügt, so freut man sich doppelt, daß hier nicht nur der „benediktinischen Jugend“, der das Werk gewidmet ist, sondern auch den unzählbaren Freunden dieses einzigartigen Ordens eine solche Ordensgeschichte geschenkt wurde. Nach einer Einleitung über die „Väter des Mönchtums“, die bereits die interessantesten Fragen (aszetisches Ideal der alten Kirche, Entstehung des Mönchtums, Einsiedlertum und Zölibatentum) aufwirft, gehört das 1. Kapitel, wie billig, dem hl. Benedikt und der ersten Ausbreitung seiner Regel. Der 2. Teil behandelt die Zeit der führenden Klöster, Cluny und Cîteaux voran, der 3. die Zeit der Reformkongregationen, der 4. den Niedergang in der Säkularisation und das Neuerstehen der heute in 15 großen Kongregationen zusammengeschlossenen Benediktinerklöster. Von außerordentlichem Wert für die wissenschaftliche Weiterarbeit sind die über 20 enggedruckte Seiten füllenden Literaturangaben und Quellennachweise. Weitere Kreise werden sich der eingefügten wohlgeordneten Bildtafeln freuen.

Butler, Abt Cuthbert, O. S. B., Benediktinisches Mönchtum. Vom Verfasser genehmigte deutsche Übertragung. 491 S. Missionsverlag St. Ottilien, Oberbayern 1929. In Leinwand 14 M.

Noch ein zweites monumentales Werk über den Benediktinerorden verdanken wir dem Jubiläumsjahr 1929 und der wissenschaftlichen Rührigkeit der Benediktinergelehrten. Das zuerst 1919, sodann in 2. Auflage 1924 erschienene Buch des ehemaligen Abtes von Downside in Südengland Cuthbertus Butler „Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule“ (London) wartete schon längst auf eine deutsche Übersetzung, nachdem eine französische aus

der Feder von Charles Grolleau schon ebenfalls 1924 herausgekommen war. Nun hat das vereinte Bemühen süddeutscher Benediktiner, unter Führung von Prof. Dr. Joh. Nep. Hebensberger in Dillingen a. d. D. als Übersetzer, auch diese Lücke ausgefüllt. Dem Fleiße von P. Beda Danzer in St. Ottilien verdankt die neue Ausgabe eine Ergänzung und Vermehrung des wissenschaftlichen Apparates auf fast 100 Seiten — eine literarische Fundgrube ersten Ranges —, der Leistungsfähigkeit des Verlages seine des großen Gegenstandes würdige Ausstattung. In 22 Kapiteln werden alle Seiten des Werdens und Lebens der Stiftung St. Benedikts zur Darstellung gebracht: Benedikts Persönlichkeit und Werk, Form und Gehalt seiner Regel, Verfassung des Einzelklosters und des Ordens, Benediktinisches Wirken in der stillen Gelehrtenzelle und draußen in der Welt.

Predigt und Predigtlehre.

I. Zur Theorie der Predigt.

Dubowy, Dr. Ernst, Homiletische Zeitfragen. 1. Heft: Adolf Kardinal Bertram, Die Persönlichkeit des Predigers; Otto Cohausz S. J., Zur Predigt über Gott. Kösel & Pustet, München 1929. 42 S.

Seit dem Jahre 1918 hat die Zeitschrift „Kirche und Kanzel“ und die mit ihr in Verbindung stehende Publikation der „Homiletischen Studien“ und der „Alt- und Neutestamentlichen Predigten“ die homiletische Arbeit des deutschen Klerus außerordentlich befruchtet. Diese Zentrale für wissenschaftliche und praktische Arbeiten in weitem Bereiche der christlichen Predigt hat unter der Leitung homiletischer Meister wie Soiron, Donders, Stinger, Ries u. a. Hervorragendes geleistet, der neuzeitlichen Predigt Wege gewiesen, wie sie auch in neuen geistigen Strömungen am Born der Heiligen Schrift die Kraft schöpfen kann für ihre überzeitliche Aufgabe. Sie ist nicht veraltet, sondern arbeitet immer noch tadellos und zielbewußt. Dubowy will ein neues Unternehmen gründen, im Grunde mit demselben Ziel und denselben Mitteln. Im Interesse der hehren gemeinsamen Aufgabe wäre es besser gewesen, wenn er seine große und schätzenswerte Begabung im Rahmen des alterproben, gut eingeführten Organs ausgewirkt hätte. Unitis viribus wäre dann sicher Großes, Imponierendes geschafft worden. — Diese prinzipielle Einstellung zu dem neuen Unternehmen hindert uns durchaus nicht, den hohen Wert des 1. Heftes anzuerkennen. Wir wissen Kardinal Bertram ehrerbietigst Dank, daß er seinen herrlichen Vortrag vom Breslauer homiletischen Kongreß der Öffentlichkeit übergeben hat. Möchte jeder Prediger diese hochideale Auffassung von der Persönlichkeit des Predigers sich zu eigen machen. Im 2. Teil gibt P. Cohausz zunächst eine theoretische Abhandlung zur Predigt über Gott. In dem Quellennachweis vermisste ich die zahlreichen Aufsätze über dieses Thema in der Paderborner Zeitschrift „Kirche und Kanzel“. Daran schließt er eine Reihe thematischer Predigtentwürfe, von denen einige sehr gut zu gebrauchen sind. Andere sind zu spekulativ für die Volkspredigt.

2. Sonntagspredigten.

Engel, Dr. Joh., Jahr des Heiles, 2 Teile. 1. Teil 245 S., 2. Teil 229 S. G. P. Aderholz, Breslau 1928 und 1929.

Der Verfasser ist als homiletischer Schriftsteller bestens bekannt, manch schöne Arbeit verdankt ihm der Klerus. Auch das vorliegende Werk zeigt, daß Engel ein begeisterter Prediger ist, der über große Welterfahrung und staunenswerte Belesenheit verfügt. Ob das neue Buch in homiletischer Wertung allerdings einen Fortschritt darstellt, bezweifeln wir. Schon den Satz der Vorrede: „Das Haupterfordernis der Predigt ist Zeitgemäßheit“ können wir nicht unterschreiben. Die Predigt ist Verkündigung des Wortes Gottes und ihre Stellung zum geschriebenen Gotteswort ist erster und oberster Maßstab ihrer Wertung. Von diesem Gesichts-

punkt aus gesehen hat die vorliegende Arbeit ihre Bedenken. Die thematische Predigtanlage in Ehren, aber soll nicht auch sie ihre Kräfte zuerst aus der lebendigen Quelle der Schrift holen und sehr vorsichtig sein in der Ausschöpfung profaner Reservoirs, weil sonst der christozentrische Charakter der Predigt verlorengeht? Die religiösen, übernatürlichen Gedanken sollen in der Predigt das Tragende, Beherrschende, Beweisende sein und die Vernunft als *ratio theologica* fungieren. Deshalb sagen die *Normae d. S. Congr. Consist.* vom 28. Juni 1917 ganz richtig: *Citationes et testimonia scriptorum aut auctorum profanorum sobrietate summa adhibeantur, multaque magis dicta haereticorum, apostolorum et infidelium.* Damit ist nicht in Einklang zu bringen, wenn z. B. in einer einzigen Predigt aufmarschieren Zitate von Reinke, Hebbel, M. Müller, Goethe, Rousseau, Plutarch, Napoleon, Schiller, R. Wagner, ausgerechnet am 1. Adventsonntag! Wir würden es sehr bedauern, wenn das große Talent Engels auf Wegen sich verlöre, die erheblich sich von dem Idealbild echter Predigtkunst entfernen.

Honnef, Dr. Johannes, *Die Botschaft des Wortes Gottes. Predigten im Geiste der Heiligen Schrift auf die Sonntage des Kirchenjahres.* Herder, Freiburg 1929. 344 S. Das Buch hat eine erhebliche Anzahl von Besprechungen in deutschen, polnischen, tschechischen und ungarischen theologischen Zeitschriften gefunden. Diese sowohl wie das Urteil der homiletischen Autoritäten wie Prof. Donders, Regens Ries, Prälat Schäfer, Monsgr. Stinger, P. Soiron, lassen erkennen, daß der Grundgedanke des Buches, die Liebe zur Schriftpredigt zu fördern, allgemein sympathisch begrüßt wird. In dem Buche ist der Versuch gemacht, in Ergänzung zur Sonntagsperikope andere homiletisch wertvolle Lehrstücke des Evangeliums für die Predigt nutzbar zu machen. Es gibt auch eine Monotonie des Predigtstoffes, die erheblich beiträgt zur Predigtmüdigkeit bei Priester und Auditorium. Das Buch bemüht sich, die behandelten biblischen Vorgänge so anschaulich als möglich darzustellen, zugleich auch den Beweis zu erbringen, daß in die Innen- und Umwelt des neuzeitlichen Menschen helles Licht strahlt aus Leben und Lehre des göttlichen Erlösers. In welchem Maße es dem Verfasser gelungen ist, das gesteckte Ziel zu erreichen, das mögen die entscheiden, die an der Hand des Buches sich mit Liebe und Fleiß in die behandelten biblischen Texte vertiefen. Das Buch soll sein ein Beitrag zur christozentrischen Predigt. Sie ist heute notwendiger, fruchtbarer, segensbringender denn je.

3. Festtagspredigten.

Steiert, Hermann, *Exsultate, Festpredigten.* 170 S. Herder, Freiburg 1929.

Der Verfasser bietet in seinem Buche 32 thematische Predigten für die Festtage des Kirchenjahres. Der größte Teil nimmt auf das Festtageevangelium wenig oder keinen Bezug. Das ist ein Mangel. Was liegt näher, als das von der Kirche sorgsam ausgewählte Evangelium des Festes für die Predigt auszuschöpfen! Läßt sich z. B. für Mariä Himmelfahrt ein schöneres Thema denken, als gerade die Festtagsperikope? Es gilt in der Festtagspredigt in erster Linie, die lebensvolle Beziehung zwischen dem Festgeheimnis und seinem Evangelium klarzulegen. Der Verfasser hat sonst eine ansprechende, lebendige Art zu predigen, die uns wohl noch manches Schöne zu bieten vermag. Bei der Zitierung der Bibelstellen sollte immer genau Buch, Kapitel und Vers angegeben werden, schon allein deshalb, damit der die Predigt Benutzende die Stelle nachsehen und in ihrem Zusammenhang überdenken kann.

4. Katechetische Predigten.

Rieder, Dr. Karl, *Des Herren Wort! Das Kirchenjahr in katechetisch-liturgischen Homilien.* 294 S. Ferd. Schöningh, Paderborn.

Ein Buch, welches wir mit herzlicher Freude anzeigen! Eine Meisterhand hat es geschrieben! Der Verfasser redet die schlichte, klare Sprache der christlichen Unterweisung in den Fragen des Glaubens und der Sitte, ohne alle Rhetorik, aber überzeugend. Er schließt immer an die Heilige Schrift und die Liturgie des betreffenden Sonn- oder Festtages an und gibt uns ein

schönes Beispiel, wie trefflich und kraftvoll die Homilie in den Dienst des religiösen Volksunterrichts gestellt werden kann. In den kurzen, kernigen Predigten findet man eine planvolle Behandlung der Glaubenswahrheiten und wirksame Motive für die christliche Lebensgestaltung. Ein Buch, welches dem praktischen Seelsorgsgeistlichen sehr gute Dienste leistet!

5. Liturgische Predigten.

Böser, P. Fidelis, O. S. B., Liturgische Kanzelvorträge. Die Opferliturgie und die Anteilnahme der Laienwelt. 127 S. Herder, Freiburg 1929.

Die liturgische Bewegung unserer Zeit ist Gottes Werk. Ihr Ziel: die Laienwelt erziehen zum lebendigen Verstehen der kirchlichen Liturgie beim heiligen Opfer, bei Sakramentenspendung und feierlichem Gottesdienst ist zeitgemäß, ist erhaben, schön. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß ein Mitglied der Beuroner Ordensfamilie uns brauchbare liturgische Predigten schenkt. Wir müssen allerdings ein Bedenken äußern. Auf S. 1 sagt der Verfasser: „Nicht die Heilige Schrift an sich ist erste Quelle des christlichen Geistes, sondern die Heilige Schrift, wie sie uns die Kirche bietet in ihrem liturgischen Gottesdienste. Ob dieser Satz dogmatisch richtig ist, bezweifeln wir, für die Predigt müssen wir ihn ablehnen. Denn gemäß der Enzyklika Humani Generis vom 15. Juni 1917 soll die Predigt nach dem Vorbild des hl. Paulus Christus den Herrn verkünden, den ganzen Christus, also das ganze Evangelium. Die in dem Buche gebotenen 7 Vorträge über das heilige Meßopfer möchten wir als eine sehr gute Stoffsammlung für Predigten über die Liturgie des heiligen Opfers warm empfehlen. Als einzelne Predigten sind sie viel zu umfangreich. Predigten von 23 Druckseiten (V.) kann der praktische Seelsorger unmöglich sich leisten. Wenn der beredte und kundige Verfasser deshalb für die 2. Auflage aus den 7 Predigten mindestens doppelt so viele erarbeitet, erwirbt er sich den Dank des Seelsorgsklerus.

J. Honnef.

Religionslehrbücher und katechetische Hilfsmittel.

Martin, B., Glaube und Leben. Ein katholisches Religionsbuch für achte Klassen und Fortbildungsschulen. 1. Teil: Lehrstücke aus Heils- und Kirchengeschichte. 64 S. 2. Teil: Katholische Lebensführung. VIII u. 76 S. J. Kösel & Fr. Pustet, München 1928. Je 60 Pf.

1926 gab M. sein Religionsbuch für Fortbildungsschulen in drei Teilen heraus, die den drei Hauptstücken des Katechismus entsprachen. In der neuen Bearbeitung hat er dem Ganzen bei allem Bestreben, den Katechismus organisch einzubeziehen, eine freiere Gestaltung verliehen. Zumal der 2. Teil wird sich als praktisch erweisen und auch da viel Anklang finden, wo die bayerische Lehrordnung von 1927 nicht in Kraft ist.

Martin, L., Zeichenbüchlein für den ersten Religionsunterricht. Eine Hilfe für den Religionslehrer zur Beschäftigung der Kleinen. 25 Tafeln. Text von A. Höse, Pfarrer. 58 S. J. Kösel & Fr. Pustet, München (1928). Kart. 75 Pf.

Über das Zeichnen im Religionsunterricht handeln die Schriften von A. Hoppe, Das Zeichnen im Dienste des Religionsunterrichts, Wien 1897, J. B. Hartmann, Anschaulichkeit im Religionsunterricht, Verwertung des Zeichnens, Kempten 1907, F. Hörmann, Lebendiger Unterricht, Kempten 1921, nach verschiedenen Richtungen. Martin hat nur die Stillbeschäftigung der Unterabteilung in der ungeteilten Schule im Auge. Diese Kinder, die noch nicht lesen können, sollen das Ergebnis der religiösen Besprechungen zeichnend einprägen und zum Ausdruck bringen. Die Wahl der Gegenstände und die Weise der Darstellung entspricht sehr gut diesem Zwecke.

Mayer, Heinrich, Katechetik. Theorie des Religionsunterrichtes für Volks-, Fortbildungs- und höhere Schulen. 2., vermehrte Aufl. X u. 200 S. Herder & Co., Freiburg i. Br. Geh. 5,60 M.

Die erste Auflage dieser Katechetik wurde im 3. Jahrgang unserer Zeitschrift (1926, S. 278) angezeigt. Die Neuauflage hat dem Buch ein anschaulicheres Format und besseres Papier gegeben. Der Stoff erhielt durch Änderung mehrerer Kapitel eine günstigere Anordnung, neu hinzugekommen ist Kap. 22 über den Religionsunterricht an höheren Schulen und das darauf bezügliche 15. Lehrbeispiel. Sonst ist die Folge der Kapitel bestehen geblieben. Die Literatur der vier letzten Jahre findet sich am gehörigen Orte beigelegt.

Pichler, Wilhelm, Katechismus der katholischen Religion. Ausgabe für Katecheten. XLVI u. 208 S. Österreichischer Bundesverlag, Wien u. Leipzig 1928. 2,20 M.

In der für die Katecheten bestimmten Einleitung „Über die Form des Katechismus und seine Bebilderung (!)“ entwickelt Pichler die Gründe, auf die er Rücksicht nahm bei der Fassung seines Katechismusentwurfes. Er wählt die Darstellung in zusammenhängenden Lehrstücken und nach jedem Teilabschnitt eine Zusammenfassung in der bisher üblichen Form von Frage und Antwort. Die österreichische Leogesellschaft setzt einen Preis von 1000 Gulden für einen Aufsatz aus, der nachweist, daß dieser neue Katechismustyp „der katholischen Religion nicht angemessen oder unterrichtlich verfehlt ist“. Wenn auch niemand die 1000 Gulden gewinnt, so erscheint es doch fraglich, ob ein Fortschritt darin liegt, jedes Thema zweimal im Lehrbuch darzustellen: in fortlaufender Darlegung und in dialogischer Formulierung. Für uns gibt es nur einen Fortschritt in der Katechismustechnik: die Beseitigung der Fragesätze. Die Antwortsätze müssen bleiben als Thesen, Kern- und Lernsätze; es wäre unterrichtlich verfehlt, sie durch zusammenhängende Lehrstücke zu ersetzen. Aber eine knappe Erläuterung oder Vertiefung könnte in letztgenannter Fassung zugegeben werden.

Pfiegler, M., Der Weg. Katholische Sittenlehre. 248 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-München 1928. Geh. 3,60 M.

Der Verein der katholischen Religionslehrer an den Mittelschulen Österreichs gibt ein eigenes Lehrbuch für die Oberstufe dieser Anstalten heraus. Die Sittenlehre orientiert einleitend über Lebensziel, Religion und Ethik. Dann folgt die allgemeine Moral, hierauf die besondere, die den Dekalog als Grundlage wählt. Die Ausführungen nehmen auf den Zeitgeist gebührend Rücksicht, führen in die theologische Terminologie und Fragestellung ein und suchen nicht ohne Geschick Lehr- und Lebensbuch zu vereinen.

Piekarek, A., Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an Mittelschulen. L. Schwann, Düsseldorf 1928.

- I. Band. Das Gottesreich. Lehrstoffe f. d. IV. Klasse. 64 S. mit 16 Tafeln. Kart. 1 M.
- II. Band, Teil 1. Kirchengeschichtliche Charakterbilder für die III. und II. Klasse. 104 S. mit 26 Tafeln. Kart. 2 M.
- II. Band, Teil 2. Katechismuslehrstoff für die III. Klasse. 66 S. Kart. 1 M.
- III. Band. Katechismuslehrstoff für die II. Klasse. 94 S. Kart. 1,40 M.
- IV. Band, Teil 2. Katechismuslehrstoff für die I. Klasse. 46 S. Kart. 80 Pf.

Der Katechismus wird in der auf die Grundschule aufbauenden Mittelschule zweimal behandelt, zunächst in Klasse VI bis IV, dann in vertiefter und erweiterter Form in Klasse III bis I. Für diese zweite Durchnahme bietet A. Piekarek einen neuen, auf drei Bändchen verteilten Text in zusammenhängenden Lehrstücken mit besonderer Berücksichtigung des lebenskundlichen und apologetischen Gesichtspunktes. Die Kirchengeschichte gibt er in Verbindung mit A. Burgardsmeier, H. Kreutzwald und J. Walterscheid heraus; die zwei ersten der hierfür geplanten drei Teile liegen bereits vor.

Rensing, G., Kirchengeschichtliche Unterrichtsbilder. 4., völlig umgearbeitete und erweiterte Aufl. 152 S. L. Schwann, Düsseldorf (1928). Geb. 3,60 M.

Ders., Aus Christi Reich. Illustriertes kirchengeschichtliches Lesebuch für die katholische Jugend. 137 S. mit 12 Tafeln. Ebenda (1928). Geb. 2,80 M.

Ders., Heiligenlegenden für die katholische Volksschule. 24 S. Ebenda (1928). Kart. 25 Pf.

Rensings „Kirchengeschichte in Zeit- und Lebensbildern für die katholische Volksschule“ ist in 14 deutschen Diözesen als Schulleitfaden angenommen und eingeführt. Für die Hand des Katecheten dient das Hilfsbuch „Kirchengeschichtliche Unterrichtsbilder“. Gegenüber den früheren Auflagen hat es mehrere Erweiterungen erfahren, so S. 17 Nr. 4 Die hl. Agnes. Leider ist hier die ganze Legende als historische Tatsache hingestellt. Wie wenig wir über Agnes zuverlässig wissen, läßt sich aus E. Hosp, Die Heiligen im Canon Missae 1926, S. 136 ff. ersehen. Nicht besser steht es mit der Thebäischen Legion (S. 26), die jedoch kürzer und vorsichtiger behandelt ist. Kap. 9 (Dominikus, Franziskus u. Elisabeth) und Kap. 13 (Vinzenz v. Paul) sind neu eingefügt; das ganze Buch ist einer nochmaligen Durcharbeitung unterzogen worden. — Als weiteres Hilfsmittel zum kirchengeschichtlichen Unterricht gibt R. ein Lesebuch heraus. Nicht als Quellenbuch, sondern als Sammlung anschaulich erzählender Darstellungen will es den Unterricht begleiten und auch durch die häusliche Lektüre Jugend und Familie für das Reich Christi begeistern. — Die „Heiligenlegenden“ enthalten 12 Lebensbilder von Heiligen, die bei der Jugend und im Volke besonders bekannt und verehrt sind.

Scherg, Th. J., Der Lehrer im Religionsunterricht. 1. Bändchen: Darlegungen und Mitteilungen zum Religionsunterricht. VIII u. 264 S. Geb. 3,20 M. 2. Bändchen: Lehrbeispiele und Lehrmittel zum Religionsunterricht. VIII u. 198 S. J. Kösel & Fr. Pustet, München o. J. Geb. 2,80 M.

Die beiden Bändchen wollen eine praktische Katechetik bilden. Der erste mehr theoretische Teil erörtert Grundfragen der religiösen Unterweisung, schließt ausführliche methodische Besprechungen daran an und bringt, mehr als Anhang, eine kurze Bibelkunde. Der zweite Teil enthält ausgeführte Katechesen aus allen Zweigen des Religionsunterrichtes von verschiedenen Verfassern und eine Übersicht über Lehrmittel zum Religionsunterricht; letztere ist inzwischen durch G. Schreiners Comes Catecheticus nach der literarischen Seite überholt. Der Verfasser hat einen reichen Stoff zusammengetragen. Es wäre dem Buch vorteilhaft gewesen, wenn es in den grundsätzlichen Ausführungen die einzelnen Themen organisch verbunden und nicht bloß aneinandergerückt hätte; dann wäre eine bessere Ordnung erzielt und zur abgerundeten Geschlossenheit wären wohl auch noch einzelne Materien, wie die wertpädagogische Bedeutung des Religionsunterrichtes, hinzugenommen worden. In den methodischen Anleitungen steht nicht alles auf der Höhe, z. B. die Frageübungen S. 86 ff. enthalten viel Überflüssiges und erfragen manches, was heute Aufforderung und ähnliche Unterrichtsimpulse besser erreichen. Das augustinische: *mysterium, non mendacium* zur Lüge des Jakob wollen wir doch nicht in die Schulkatechese des 20. Jahrhunderts hineinbringen (S. 102 f.).

P. Stegmüller S. D. S., Jerusalem. Neue Schulwandkarte mit einer Erläuterungstafel. J. Kösel & Fr. Pustet, München (1928). 12 M., auf Leinen 16 M.

Die Schulwandbilder der heiligen Stadt, des heutigen Jerusalem, wie die aus der Sammlung von E. Wörndle v. Adelsfried oder von E. Preuschen krankten an dem Fehler, daß sie den Standpunkt zu tief nehmen. Man sieht die Stadt auf dem Berge, die Mauern zum Zedrontale, die Kuppel der großen Moschee, aber man hat kein Bild der Topographie. Diesem Übelstande hilft P. Stegmüller ab durch ein Kartenbild nach Flugzeugaufnahmen mit deutlicher Herausarbeitung des Geländes, der Bebauung im Ganzen und der Hauptmonumente. Auch in den Far-

bentönen kommt der Charakter der Landschaft zur Geltung. Gegenüber den bisherigen Hilfsmitteln bedeutet die Karte auch in ihren Größenverhältnissen, 135×68 cm, einen erfreulichen Fortschritt.

Bethlehem. Jerusalem. Zwei Panoramen (97×15 und 125×15 cm) in Kupfertiefdruck Sions-Verlag, Jerusalem P. O. B. 22. (1928.) Je 1 M.

Die Benediktinerabtei „Mariä Heimgang“ hat in erster Linie für Pilger des Heiligen Landes diese Panoramen herstellen lassen; sie werden für sie schöne und wertvolle Andenken bleiben. Aber auch den vielen, denen eine Palästinafahrt eine unerfüllte Sehnsucht bleibt, vermitteln die Langbilder eine gute Anschauung der beiden uns so teuren Stätten. In kleinerer und größerer Ausführung sind die Darstellungen auch als Lichtdrucke (groß zu 3 M., klein zu 40 Pf.) und als Photo (klein 2,40 bzw. 3 M., groß 24 bzw. 30 M.) zu haben.

Stöcklein-Stahl, Unsere Christenlehre. Katechesen für die Volksbildungsschule. 1. Band, 240 S., geb. 4,50 M. 2. Band, 324 S. geb. 4,80 M. L. Auer (Cassianeum), Donauwörth (1927/28).

Unter Zugrundelegung von B. Martins „Glaube und Leben“ (für den 1. Band) haben die Pfarrer E. Stöcklein und J. Stahl ein katechetisches Handbuch für Fortbildungsschulen ausgearbeitet und unter besonderer Berücksichtigung ländlicher Verhältnisse geeignetes Material zusammengetragen. Die lebendige, anschauliche Darstellung und der warme Ton sind dazu angetan, das Interesse der Schüler und Schülerinnen zu fesseln. Der Stoff ist wohlgegliedert und, wenn auch reichhaltig, so doch für die besonderen Verhältnisse der einzelnen Schule nicht allzu schwer auszuwählen.

Strahberger, L., Beim Meister. Ausgeführte Katechesen für die Berufsbildungsschule. 2 Bände. 176 und 154 S. L. Auer (Cassianeum), Donauwörth (1928). Je 4 M.

Der Verfasser ist Religionslehrer an der Städt. Kaufmannsschule in München und behandelt die im dortigen Lehrplan vorgesehenen Stoffe. Die Themata des ersten Bandes decken sich nahezu vollständig mit dem 2. Teile von Stöcklein-Stahl; als Gesichtspunkt wurde aber das Bedürfnis der städtischen bzw. großstädtischen Jugend gewählt. Die ausgeführten Katechesen zeichnet ein guter biblischer Einschlag aus, aktuelle, packende Erzählungen lassen das Leben zur Jugend sprechen; besonders wohltuend wirkt die konsequente Erziehung zum persönlichen Beten. Der zweite Band schließt den religiösen Fortbildungsschulunterricht ab mit den Kapiteln: Glaubensleben, Kirchliches Leben, Sakramentales Leben, Vorbereitung auf Ehestand und Familie. Die christozentrische Behandlung, die schon der Titel des Werkes ankündigt, kulminiert in dem letzten Abschnitt: Christus, Vorbild und Kraft unseres persönlichen Lebens.

F. J. Peters.

Liturgie, Liturgik und kirchliche Kunst.

Barth, Medard, Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsaß vom 12. Jahrhundert bis auf die Gegenwart. (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß, herausgegeben von der Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte zu Straßburg. Erster Band.) XX u. 364 S. Herder, Freiburg i. Br. 1928. 10 M., geb. 12 M.

Angeregt durch C. Richtstaetters Herz-Jesu-Buch und zum Teil auf ihm fußend hat der Verfasser mit Fleiß und Erfolg für das Teilgebiet des Elsaß die geschichtliche Entwicklung der Verehrung des hl. Herzens Jesu verfolgt und das Gesamtbild um manche Züge bereichert. Durch die Mystikerinnen im Frauenkloster Unterminden zu Kolmar, durch Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, die länger oder kürzer in Straßburg weilten, fand die Verehrung des leidenden Christus und seines durchbohrten Herzens weite Verbreitung. In

Unterlinden beging man schon im ausgehenden Mittelalter ein Herz-Jesu-Fest (S. 48 u. 61). Viele Klöster, Einzelpersönlichkeiten, Gebete aus dieser Periode zeugen von der Beliebtheit der Andacht zum hl. Herzen. Daneben steht interessanterweise das „väterliche Herz“, zu dem Christus seine Schafe leitet (S. 90 ff.) — also eine rein geistige Auffassung des Herzens. Die Reformation bereitete der Herz-Jesu-Verehrung nicht den Untergang, nein selbst manche fromme Protestanten übten sie (S. 116 § 2). Beim Übergang zur offiziellen und liturgischen Pflege des Herz-Jesu-Kultes kreuzen sich im Elsaß, was wohl zu beachten ist, in der Neuzeit die Richtung des hl. Johannes Eudes und die von Paray-le-Monial; letztere trug den Sieg davon. In der Schreckenszeit der Revolution bestand die Andacht zum hl. Herzen im Elsaß ihre Blutprobe, nachher lebte sie herrlich wieder auf, besonders durch Abbé Mühe, den „Apostel von Straßburg“, doch hat sie sich, wie die Vorgänge von 1873 zeigen, von nationalistischen Entgleisungen nicht freigehalten (S. 282 f.).

Herzog, F. A., Das kleine marianische Offizium im Aufbau. 85 S. Rüber & Co., Luzern (1928). 2 Fr.

Das Neue an dieser Erläuterung des Officium parvum ist darin gelegen, daß der Verfasser den Psalmen ihren Literalsinn läßt und zeigt, welche Anwendung man davon auf Maria machen kann. Er vermeidet gänzlich die sonst geübte Allegorisierung der Texte. Für klösterliche Genossenschaften, die sich des kleinen Offiziums bedienen, wird Herzogs Übersetzung und Deutung der Psalmen recht wertvoll sein.

Huppert, Ph., Mittelalterliche Osterfeiern und Osterspiele in Deutschland. (Religiöse Quellschriften Heft 56.) L. Schwann, Düsseldorf (1929). 60 S.

Zeigt an einzelnen Proben die Entwicklung der Osterspiele von der liturgischen zur volkstümlichen Gestalt und bringt ausführlich (S. 23—57) die Osterszene des Alsfelder Passionsspiels von 1501 zum Abdruck.

Johner, Dominikus, Die Sonn- und Festtagslieder des vatikanischen Graduale nach Text und Melodie erklärt. XII u. 522 S. Fr. Pustet, Regensburg 1928. Geb. 8,50 M.

Der Verfasser kennt die manchen Chören drohende Gefahr, den Choral geistlos und formlos herunterzusingen. Er möchte „zur Seele des Chorals führen, zur Einführung in sein inneres liturgisches Leben“ (S. VI). Eine kurze Typenlehre (S. 1—12) weist auf die Eigenart der im Graduale zusammengestellten Meßtexte hin und den Aufbau ihrer Melodien. Dann folgt die Erläuterung der einzelnen Gesangsstücke für das Proprium de Tempore (S. 13—365) und für besondere Feste des Herrn und der Heiligen (S. 367—513); die Ferialmessen sind nicht berücksichtigt, wohl das Triduum sacrum, und aus dem Proprium de Sanctis sind 37 Feste ausgewählt, die am ehesten für Kirchenchöre in Betracht kommen. Als liturgisch-ästhetische Durchdringung der Meßtexte ist die Arbeit Johners für jeden Beter des Missale Romanum wertvoll. Die Literaturangabe bei so vielen Einzelgesängen läßt erkennen, mit welchem Bienenfleiß das Material gesammelt ist. Dazu kommt die religiöse Belebung der musikalischen Form, deren Stimmungsgehalt in der Schule Johners vom Sänger nicht bloß erfaßt, sondern auch ästhetisch zum Ausdruck gebracht und ethisch im eigenen Leben reflektiert wird. Wer so im Kirchenchor wirkt, leistet ein gutes Stück religiöser Persönlichkeitsbildung.

von Lassaulx, Hubert, Psalmenbuch. Übersetzung sämtlicher Psalmen mit Berücksichtigung ihrer Verwendung in der Liturgie der hl. Kirche. 216 S. Benziger & Co., Einsiedeln-Köln. Geb. 2 M.

In handlichem Gebetbuchformat legt der Verfasser eine zum Beten und Betrachten anregende Übersetzung der Psalmen vor und leitet an, sie im Geiste der Liturgie durch das Kirchenjahr zu benutzen. Die rhythmische (iambische) Form soll den Liedcharakter der Psalmen zur Geltung bringen. Sie wirkt auf die Dauer doch etwas ermüdend; schon bei der Übersetzung von Alois Lanner 1903, der ähnlich rhythmisierte, wurde von der Kritik darauf hingewiesen.

Kieffer, G., Rubrizistik oder Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche. 7., nach den neuesten Dekreten umgearbeitete Auflage. XII u. 350 S. F. Schöningh, Paderborn 1928. Geb. 8,50 M.

Kieffers Rubrizistik kann in diesem Jahre ihr Silberjubiläum feiern; 1904 erschien sie in erster Auflage. Seitdem haben die Reform Pius' X., der CIC und die Neuausgabe des *Rituale Romanum* ganz bedeutende Umarbeitungen notwendig gemacht. Unermüdlich ist der Verfasser bemüht, sein Werk auf der Höhe zu halten. Zuverlässigkeit der Angaben, Übersichtlichkeit der Darstellung und Reichhaltigkeit des Inhaltes trotz knapper Zusammenfassung machen das Buch für den Priesteramtskandidaten und für den ausübenden Liturgen wertvoll.

Parsch, Pius, Der Weihnachtsgottesdienst. (Liturg. Volksandachten Nr. 14.) 54 S. Klosterneuburg, Liturg. Gemeinde, 1926. 30 Pf.

Enthält die deutsche Übersetzung der Metten, Laudes und drei Messen mit kurzen geschichtlichen und gedanklichen Vorbemerkungen.

Schneider, Franz, Die Muttersprache unserer Kirche. Eine Einführung für das Volk. VI u. 56 S. mit Merkblatt für Leiter von Lateinkursen. Herder, Freiburg 1928. Kart. 70 Pf.

Skutella, Fridolin, Kurze Einführung in das liturgische Latein. 92 S. Germania, A.-G., Berlin 1928. 1,40 M., geb. 2,20 M.

Der Gebrauch der lateinischen Sprache in der Liturgie stellt sich der Teilnahme unseres Volkes hemmend in den Weg. Schon mehrfach sind Ansätze gemacht worden, diese Schwierigkeit auszuräumen, so 1911 durch die Einführung in die lateinische Kirchensprache von J. Zwior. Zwei neue Hilfsmittel bieten sich an. Volksschullehrer Schneider gibt in 15 Lernstunden ein Mittel an die Hand, die lateinischen Formen zu verstehen und den liturgischen Wortschatz einigermaßen kennenzulernen. Franziskanerpater Skutella geht in 39 Übungen tiefer auf das Grammatische ein, fügt ein kleines Wörterverzeichnis bei und den Text des ganzen Ordinarium Missae. Der oft schwierigen Psalmen kann man mit diesen kleinen Mitteln freilich nicht Herr werden.

Effmann, Wilhelm, Die Kirche der Abtei Corvey. Mit Unterstützung der Provinz Westfalen aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben von Alois Fuchs. Mit 138 Abbildungen im Text und auf Tafeln. 160 S. u. 48 Tafeln. Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1929. 18 M., geb. 20 M.

Die Benediktinerabtei Corvey an der Weser wurde gegründet zur Missionierung des Sachsenvolkes. Auch für die Wissenschaft erlangte sie bereits früh eine große Bedeutung. Die Pflege der Kunst im Kloster wandte sich naturgemäß zunächst und vor allem der Kirche zu; diese stand vom 9. bis zum 17. Jahrhundert. Das heutige Gotteshaus, ein einschiffiges Langhaus von sechs Jochen mit fünfseitigem Chorabschluß, wurde nach Abbruch des alten 1667 in spätgotischen Formen errichtet. Ihm ist aber ein Westwerk vorgelagert, das in der Hauptsache noch dem Bau des 9. Jahrhunderts angehört (885, zum Teil vielleicht 844) und das älteste aller in Westfalen erhalten gebliebenen Baudenkmale darstellt. Diesem Westwerk ist die vorliegende baugeschichtliche Studie gewidmet. Durch sorgfältige Untersuchung des heute stehenden Westbaues und Benutzung der historischen Quellen gelingt es Effmann, die ursprüngliche Form zu rekonstruieren und ihre Beziehung zu ähnlichen Kirchen, besonders Werden und Centula, zu bestimmen. Darauf untersucht er den Umbau des Westwerkes im 12. Jahrhundert und die weiteren Veränderungen im 16. Jahrhundert, die ihm seine heutige Gestalt geben. Reiche und gute Abbildungen und Zeichnungen veranschaulichen die Ausführungen. Die herzogliche Familie von Ratibor und Corvey ist zur Unterhaltung der Abteikirche verpflichtet; die Tafelbilder lassen in dem Beschauer den Wunsch aufsteigen, diese Pflicht möge mehr und mehr im Sinne neuzeitlicher Denkmalspflege erfüllt werden.

Löbmann, Hugo, Das Glockenideal. Gedanken und Ratschläge. 128 S. Verlag der „Germania“, Berlin 1928. 1,80 M., geb. 3 M.

Nicht Glockenwissenschaft doziert der Verfasser, eine solche erkennt er überhaupt nicht an (vgl. S. 4); vielmehr schöpft er aus reicher persönlicher Erfahrung eine Fülle praktischer Ratschläge und anregender Überlegungen. Er geht aus von den Komponenten des Glockentons und stellt in überzeugender Weise die Eigenschaften der gutgegossenen Glocke zusammen, legt besonderen Wert auf klanggesättigten Ton und warnt nachdrücklich, aus Sparsamkeitsrück-sichten die „Armeleute-Rippe“ zu wählen. Mit vielen Gründen spricht er sich gegen die Akkord-Geläute aus und macht vergleichende Vorschläge für Geläute von starkem seelischem Aus-druck und reicher Klangfülle. Noch manches andere ist in dem angenehm lesbaren und gut verständlichen Buch enthalten, auch ein sehr vorsichtiges und gerechtes Urteil über Stahl-glocken. Abbildungen sind nicht beigefügt.

Grüniger, Benjamin, Der Werdegang einer Bronzeglocke mit 41 Bildern. 18 S. u. 22 Bildtafeln. Verlag der Schulbrüder, Kirnach-Villingen (Baden) 1927.

Auf kleinen, aber klaren Abbildungen von durchweg 4,5:7 cm wird der Guß einer Glocke veranschaulicht und mit knappen Textworten erläutert unter mehrfacher Bezugnahme auf Schil-lers Lied von der Glocke.

F. J. Peters.

Soziale Theorie und Praxis.

Vetter, Johannes, Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi. (Religiöse Geister, Bd. 27.) 216 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1929.

Die schöne Arbeit, die sich eines der Zentralgedanken der augustinischen Theologie annimmt, ihn durch das gesamte Schrifttum des großen Kirchenvaters hindurch verfolgt und in seinem ganzen reichen Gehalt entfaltet, reihe ich deshalb an dieser Stelle ein, weil diese augustinische Spekulation über das Mysterium des Corpus Christi schon früher in ihrer religionssoziologischen Bedeutung erkannt und für die tiefere Erfassung der altchristlichen Gemeinschaftsidee ver-wertet worden ist (vgl. Bruno A. Fuchs, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. München und Berlin 1914, 250 ff.). Das Wesen des Corpus Christi, seine Wirklichkeit in der Kirche und sein Werden durch Glaube, Taufe, Buße und Eucharistie bilden den Inhalt der drei Hauptkapitel. Die Einleitung setzt das Geheimnis des Corpus Christi in Beziehung zur Per-sönlichkeit A.s, der Schlußabschnitt ordnet es in den geschichtlichen und überzeitlichen Zu-sammenhang ein.

Solowjew, Wladimir, Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des hl. Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. 632 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1929.

L. Kobilinski-Ellis, ein begeisterter Verehrer des im Jahre 1900 auf seinem Landgute bei Moskau verstorbenen berühmten Philosophen religiös-mystischer Richtung — er ist ihm ein Theologe vom Range eines Augustinus, ein Mystiker gleich Görres und J. Böhme, ein Meta-physiker wie Schelling, ein Forscher von der Exaktheit eines L. Pastor und ein Dichter von der Höhe eines Novalis (598)! — hat diese Auswahl besorgt. Sie bringt größere Abschnitte aus S.s „Kritik der abstrakten Prinzipien“ (1877—1880), den „Vorlesungen über die Gottmensch-heit“ (1877—1881), der Schrift „Der große Streit und die christliche Politik“ (1883) sowie den größeren Werken „Die Geschichte und Zukunft der Theokratie“ (1887) und „La Russie et l'Eglise universelle“ (1888). Ausführliche Anmerkungen und Erläuterungen nebst Exkursen über S.s Philosophie und philosophische Terminologie, über seine Persönlichkeit und seine Bedeutung erleichtern das Studium auch demjenigen, der dieser ganzen, auch gewisse Rich-tungen und Kreise im abendländischen Katholizismus stark beeinflussenden, Gedankenwelt noch ferne steht.

Scholz, Heinrich, Eros und Caritas. 120 S. Max Niemeyer, Halle a. d. S. 1929. 5 M.

Wer einmal die schönen Ausführungen von Max Scheler über den Liebesbegriff der Antike und des Christentums (Vom Umsturz der Werte I, 106 ff.) auf sich hat wirken lassen, wird nicht nur mit höchstem Interesse, sondern fast mit innerer Ergriffenheit diese Studie des Münsterschen Religionsphilosophen über die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums lesen, um sie erst mit der letzten Zeile wieder aus der Hand zu legen. In prachtvoll durchsichtiger Sprache und mit einer Klarheit, der die aphoristische Form und die im ersten Augenblick etwas befremdende Auflockerung des Satzbildes wirksam zu Hilfe kommt, wird der platonischen Liebesidee in ihrer Urgestalt und ihrer Umgestaltung durch Aristoteles die Caritas des Christentums gegenübergestellt; als etwas bis in die tiefsten Grundlagen Neues und Ursprüngliches erwiesen, an Paulus, Augustinus und Pascal in ihrer theologischen, an Dante in ihrer herrlichsten dichterischen, in Rembrandts „Verlorenem Sohn“ in ihrer vollendetsten bildnerischen Darstellung aufgezeigt. Nebenher geht in Anmerkungen und Exkursen die Erörterung von Einzelfragen, unter denen die Deutung von 1. Kor. 13 auf die Gottesliebe (mit v. Reitzenstein gegen Harnack) und die scharfe Scheidung der Caritas vom humanitären Liebesbegriff besondere Beachtung verdient. Boticellis Zeichnung „Dante und Beatrice“ ist als Bildschmuck beigegeben.

Fichtes Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. I. Reden an die deutsche Nation.

II. Die drei Schriften über den Gelehrten. Eingeleitet von Hans Riehl. (Die Herdflamme, herausgegeben von Othmar Spann, Bd. 15 u. 16.) 540 u. 306 S. Gustav Fischer, Jena. 10 M. und 14 M.

Freiherr vom Steins ausgewählte Schriften. Ausgewählt und erläutert von Klaus Thiede.

(Die Herdflamme, herausgegeben von Othmar Spann, Bd. 17.) 406 S. Gustav Fischer, Jena 1929. 9 M.

Fichtes Schriften zur Gesellschaftsphilosophie verdienen nicht nur wegen ihrer Bedeutung für eine aufbauende Gesellschaftslehre in die von O. Spann begründete und erstaunlich schnell fortschreitende Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Grundwerke aller Zeiten und Völker aufgenommen zu werden, sondern auch deshalb, weil insbesondere die drei wichtigen Schriften des 2. Bandes (Einige Vorlesungen über die Bestimmungen der Gelehrten 1794, Über das Wesen des Gelehrten 1805 und Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten aus dem Jahre 1811) bis jetzt nur dem Besitzer der Gesamtwerte Fichtes zugänglich waren. Die Ausgabe, besorgt von Privatdozent Hans Riehl in Graz, ist mustergültig. Das gilt einmal vom Abdruck der Schriften selbst, deren gedankliches Fortschreiten knapp zusammenfassende Randnoten von Abschnitt zu Abschnitt begleiten. Es gilt noch mehr von der mehr als 200 Seiten umfassenden Einführung in Fichtes Sozialphilosophie, von den Anmerkungen, dem Literaturverzeichnis und den Registern. Mit Recht hebt das Vorwort hervor, daß die Gesellschaftslehre dieses Philosophen zwar oft genug angezogen wird, wenn von Nationalismus und Sozialismus die Rede ist, aber in ihrer geschlossenen Systematik kaum einmal zur Geltung kommt. Daß Herausgeber und Bearbeiter, indem sie diesen Aufbau versuchten, auf alle dem „Universalismus“ im Spannschen Sinne verwandten Gedankengänge ein wachsames Auge hatten, wird man nirgendwo störend empfinden, bei der Benutzung sich aber immerhin gegenwärtig halten müssen.

Nicht weniger dankenswert ist die Auswahl von Briefen, Berichten, Aufsätzen und Denkschriften des Freiherrn vom Stein, die für die gleiche Sammlung der Wiener Privatdozent Klaus Thiede besorgt hat. Welche Fülle von staatsmännischer Weisheit und von geschichtlichen und theoretischen Einsichten steckt nicht in diesen Dokumenten, die man sich bisher, soweit sie überhaupt gedruckt sind, mühsam aus dem großen biographischen Werk von H. Pertz (6 Bde., Berlin 1849—1855) oder aus der neueren dreibändigen Darstellung von

M. Lehmann (1902—1905) zusammensuchen mußte! Wie ereignisvoll und interessant war aber auch dieser Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, vom absolutistischen Soldaten- und Beamtenstaat zur Verfassung und Selbstverwaltung, in den dieser große Staatsmann mit klarem Blick und furchtlosem Freimut einzugreifen berufen war. Dem Verständnis bieten diese Schriftstücke, im Gegensatz zu Fichtes Schriften, über deren Schwerverständlichkeit schon die Zeitgenossen klagten, keine Schwierigkeit. Die Ausgabe konnte sich daher neben einem chronologisch geordneten Lebensabriß vom St.s auf kurze Einführungen zu den einzelnen Stücken sowie ein Namen- und Sachregister beschränken.

Stock, Wilhelm, Geheimnis, Lüge und Mißverständnis. (Ergänzungshefte zu den Kölner Vierteljahrsheften für Soziologie Nr. 2.) 90 S. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1929. 4 M.

In Zielsetzung, Anlage und methodischer Durchführung steht die Arbeit ganz auf dem Boden der von Prof. L. von Wiese in Köln im Anschluß an G. Simmel ausgebildeten Beziehungslehre. Geheimnis, Lüge und Mißverständnis erscheinen hier als „soziale Dispositionen“, deren soziologische Eigenart darin besteht, daß sie im Beziehungsgeschehen zwischen zwei Personen zwar auf den einzelnen beschränkt bleiben, trotzdem aber für die Gestaltung der Beziehung von Belang werden. Die sich daraus ergebenden, teilweise höchst subtilen Lagerungen werden mit großem Scharfsinn und Fleiß untersucht, wobei gleichwohl die Frage sich nicht ganz unterdrücken läßt, ob das schließliche Ergebnis in seinem objektiven Werte auch im rechten Verhältnis zu solchem Arbeitsaufwand bleibe.

Schwer, Wilhelm, Katholische Gesellschaftslehre. 294 S. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1928. 7,50 M.

„Der vorliegende Aufriß einer Gesellschaftslehre auf dem Grunde katholischer Lebens- und Weltauffassung will vor allem den Strebenden und Suchenden zu Hilfe kommen, die sich heute, wenn sie auf der Hochschule oder im Berufsleben an gesellschaftswissenschaftliche Fragen herantreten, oft durch das Gewirre der Theorien, Namen und einer fast schon unübersehbar gewordenen Literatur nur mühsam einen Zugang zu bahnen vermögen. . . . Die katholische Soziallehre der Vergangenheit hat daher ausgiebige Berücksichtigung gefunden, um die in allem Wesentlichen nie unterbrochene Stetigkeit der Überlieferung darzutun. Aber auch alles, was die neuere und neueste Entwicklung der Gesellschaftswissenschaft und Soziologie an bedeutsamen Namen und Ergebnissen aufzuweisen hat, ist nach Möglichkeit in den Aufbau (1. Gesellschaft und Gesellschaftslehre, 2. Die Grundlagen der Gesellschaft, 3. Der Aufbau der Gesellschaft) mit einbezogen worden. Überall wurde klare Linienführung und präziseste Formulierung angestrebt. Doch wird auch die Problematik, die fragend dahintersteht, stets angedeutet und in den Anmerkungen und Literaturangaben dem Weiterstrebenden der Weg gewiesen.“ (Aus dem Vorwort.)

Vandeur, Dom Eugène, O. S. B., Die Erneuerung der christlichen Familie. Deutsch von Hedwig Michel. 154 S. Kösel & Pustet, München 1928. 3,75 M.

Den Benediktinerinnen vom Mont Vierge, die im Kloster „Ancilla Domini“ bei Wépion zur Meuse ihr Heim besitzen und durch die religiöse und sittliche Hebung der Frau eine Erneuerung der katholischen Familie anstreben, hat der Verf. dieses von Hedwig Michel musterhaft verdeutschte Büchlein gewidmet. Es zeichnet, auf die Heilige Schrift und die Benediktinerregel gestützt, jenes Idealbild des christlichen Hauses und Familienlebens, das, wenn auch nie vollkommen erreichbar, dieser Reformarbeit doch stets als erhabenstes Ziel vorschweben soll.

Steinmann, Alphons, Jesus und die soziale Not der Gegenwart. 2., neubearbeitete Auflage. 157 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1929. 4,50 M.

Nachdem Prof. Steinmann in Braunsberg den ersten, geschichtlich-systematischen Teil seines 1920 erschienenen Buches „Jesus und die soziale Frage“ 1925 gesondert herausgegeben hat,

liegt nun der zweite, praktische Teil ebenfalls in selbständiger Bearbeitung vor. Die sehr eingehenden fünf Vorträge über die Stellung Jesus zur Ehe und Familie, zu Arbeit, Reichtum, Armut und Nächstenliebe, eingeleitet durch eine Betrachtung der Leidensfrage in biblischer Beleuchtung und beschlossen durch eine Schlußpredigt über den Karfreitag und seine sozialen Werte, werden jedem, der in Predigt oder Vortrag an diese schwierigen Themensich heranwagt, höchst willkommen sein. Mit Recht fehlt auch in diesem praktischen Teil der wissenschaftliche Apparat nicht, der mit musterhafter Genauigkeit bis auf die jüngste Gegenwart hinab ergänzt wurde.

Pauli, Hermann, Die Lebenskrise des deutschen Volkes. Geburtenrückgang, Fürsorgewesen und Familie. 89 S. Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin und Bonn 1930. 3,50 M.

Die gedanklichen Zusammenhänge dieser Schrift, die man mit Interesse von Anfang bis zu Ende liest, sind schon im Untertitel angedeutet. Die Lebenskrise, in die mit allen anderen abendländischen Völkern auch das deutsche Volk eingetreten ist, beruht nach P. auf zwei Ursachen: auf der Aufhebung der mit der Geschlechtsbetätigung verbundenen Zwangsläufigkeit der Fortpflanzung, die vor allem die ohnehin dünne Schicht der biologisch-kulturell vollwertigen Menschen immer mehr vermindert, und zweitens auf der an sich berechtigten, aber in ihren Zielen und Mitteln fehlgegangenen staatlichen Fürsorge, die in bedenklicher Weise die natürliche Auslese der Geringwertigen unterbindet und die Gefahr des „Untermenschen“ heraufbeschwört. An beide Probleme geht der Verf. mit rücksichtsloser Offenheit heran. Insbesondere seine scharfe Kritik des sozialen Versicherungswesens vom Standpunkte des Biologen und praktischen Kassenarztes wird gerade jetzt, da die gleichgerichteten Angriffe Horneffers die soziale Öffentlichkeit erregen, Beachtung, aber auch Widerspruch finden. In vielen Einzelfragen der Eugenik lehnt Verf. sich an Muckermann an. Daß Geisteskranke, Trunksüchtige usw. von der Fortpflanzung ausgeschlossen werden müssen, ist ihm ebenso selbstverständlich, wie die Formulierung von Fichte u. a., daß der Unverheiratete „nur zur Hälfte ein Mensch sei“. Seine praktischen Vorschläge gehen auf eine Erneuerung der Familie und eine gründliche Umgestaltung der heutigen Sozialversicherung, von einer Fürsorge für die einzelnen zu einer Familienfürsorge hinaus, die auch vor den größten Opfern nicht zurückschrecken dürfe.

Pesl, Ludwig D., Kirche und Bodenreform. 2. Aufl. 148 S. Wilh. Kurt Kabitzsch, Würzburg 1929. 2,50 M.

Das Ergebnis dieser Untersuchung des Würzburger Nationalökonomens, der man eine große Vertrautheit mit der neueren und neuesten Literatur über diese schwierige Frage nicht absprechen kann, ist S. 130 ff. ausgesprochen: „Die Damaschkische Bodenreform ist sozialistisch. ... Wenn die Theologen (gemeint sind Retzbach, v. Nell-Breuning u. a.) für die Errichtung von Wohnungen und Siedlungen eintreten, so ist das nur zu billigen, und sie werden das Volk hinter sich haben; wenn sie sich aber mit Fragen abgeben, ob der Boden sozialisiert, ob die Grundrente konfisziert werden soll, ob neue Steuern auf den Haus- und Grundbesitz gelegt werden sollen, und in diesen Fragen sich der Damaschkischen Bodenreform anschließen, dann leisten sie praktisch keine wertvolle Arbeit, sondern sie dienen der Verbreitung des Sozialismus und Kommunismus.“

Steckelings, Wilhelm, Die Schuldfrage im eigenen Urteil des Rechtsbrechers. (Neue Beiträge zur Erziehungswissenschaft, herausgegeben von Friedr. Schneider, H. 4.) 190 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1929. 8 M.

Jüngst, Hildegard, Die jugendliche Fabrikarbeiterin. (Das. H. 5.) 136 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1929. 8 M.

Die Arbeit St.s, in deren Mittelpunkt der Rechtsbrecher, der straffällig gewordene und seine Strafe verbüßende Gefangene steht, stellt sich eine doppelte Aufgabe, eine psychologische und

eine pädagogische, genauer gesagt kriminalpädagogische. Sie will durch exakte Untersuchung des Schulbewußtseins des Kriminellen sowohl einen Beitrag zu dessen eigner Psychologie liefern, wie auch einer noch zu schaffenden Kriminalpädagogik die Wege ebnen. Das Material ist mit vieler Mühe in deutschen Strafanstalten gesammelt. Dabei ist die außerordentliche Sorgfalt, die auf die Methodik dieser Umfrage, die Verarbeitung ihrer Ergebnisse und deren Auswertung verwandt wurde, ebenso rühmend anzuerkennen, wie der durchsichtige Aufbau der ganzen Untersuchung und die sicher orientierte Stellungnahme zu der bereits vorhandenen Literatur, die sie einleitet.

Als ein Beitrag zur Industriepädagogik ist die Arbeit von Hildegard Jüngst gedacht. Sie gilt der in der Fabrik tätigen weiblichen Jugend, ihrem Leben und Arbeiten, ihren seelischen Nöten, ihrer Stellung zu Beruf, Arbeit, zum anderen Geschlecht, zur sozialen und politischen Umwelt, zur Religion. Ein dritter Teil zieht die pädagogischen Folgerungen für die Fabrik-erziehung. Statt der üblichen Umfragemethode, deren Schwächen richtig erkannt sind, hat die Verf. den aufopferungsvollen Weg unmittelbarer Beobachtung in zweimonatigem Zusammenarbeiten und Zusammenleben mit den Arbeiterinnen einer Schokoladenfabrik gewählt — freilich ohne für die Unzulänglichkeiten blind zu sein, die auch darin liegen. Ein zur Ergänzung beigezogener, von beruflichen Fabrikpflegerinnen ausgefüllter Fragebogen konnte wohl schon wegen der unvermeidlichen Verallgemeinerungen kaum Brauchbares erbringen. Dagegen ist die sonstige Literatur mit Fleiß und Geschick in die eignen Feststellungen eingearbeitet.

Beeking, Joseph, Grundriß der Kinder- und Jugendfürsorge. 334 S. Herder, Freiburg 1929. 4,20 M.

Karitaswissenschaft und karitative Praxis werden es gleicherweise begrüßen, daß hier von berufener Seite und mit den Hilfsmitteln, die der Freiburger Caritaszentrale zur Verfügung stehen, die neuzeitliche, humanitär und karitativ orientierte Kinder- und Jugendfürsorge eine systematische Zusammenfassung und Darstellung gefunden hat, während bisher der akademische Lehrer wie der Praktiker nur mit größter Mühe des weitverstreuten Materials habhaft werden konnte. Nach einem ersten grundlegenden Teil kommen alle Einzelgebiete des Kinder- und Jugendfürsorgewesens zur Behandlung. Jedem Abschnitt ist die einschlägige Spezialliteratur vorangestellt. Ein Anhang von nahezu 100 Seiten gibt die Gesetzestexte, von den Bestimmungen der Reichsverfassung bis zu den neuesten Ergänzungen des Schund- und Schmutzschriftengesetzes.

Berghoff, Stephan, In unbekanntem Land. Auf der Suche nach verlorenen Brüdern. 235 S. Verlag des Johannesbundes, Leutesdorf a. Rh. 1929. Geb. 4,50 M.

Skizzen aus der Gefängnisseelsorge, die, lebenswahr und lebendig, wie sie geschrieben sind, wohl niemand liest, ohne innerlich gepackt zu werden. Verf. ist Seelsorger an der Siegburger Strafanstalt. Auch der in der ordentlichen Seelsorge stehende Klerus muß von dieser Außenarbeit wissen, denn sie ragt immer wieder auch in seine Kreise hinein. S.

Religiöse Literatur für Gebildete.

Sailer, Johann Michael, Selbstbildnis. Eine Auswahl autobiographischer Stücke. Herausgegeben von Dr. Franz Bauer, Hochschulprofessor in Regensburg. Verlag: Geschäftsstelle des „Klerusblatt“ in Eichstätt. VIII u. 72 S. mit Titelbild. 2 M.

In drei autobiographischen Skizzen, die geschmackvoll ausgewählt sind, werden uns das Leben, der Entwicklungsgang und die Persönlichkeit des großen Sailer vor Augen geführt. Die Selbstbiographie im ersten Kapitel reicht von der frühesten Kindheit bis in die Landshuter Zeit. Ein zweites Kapitel, „Der Friede“, gestattet einen tiefen Blick in die ringende Seele Sailers, während wir im dritten, „Aphorismen“, mehr die überraschende Lebensweisheit und die

kindliche Frömmigkeit des seltenen Mannes kennenlernen. Ergreifend schön sind besonders „Laute aus der verschwiegsten Kammer“, namentlich das Gebet um Kindlichkeit, Mütterlichkeit und Männlichkeit S. 62. Das Büchlein ist gefällig ausgestattet.

Schofer, Dr. Joseph, Studenten-Seelen und Präses-Sorgen. Erinnerungen eines Studentenseelsorgers. (Marianische Kongregations-Bücherei. Herausgegeben von Georg Harrasser S. J., V. Bd.) X u. 114 S. Herder, Freiburg i. Br. 1927. Geh. 2 M.

Der bekannte frühere Zentrumsführer in Baden erzählt in diesem Büchlein in fesselnder Weise über seine ersten Priesterjahre, die er als Repetitor im Freiburger Theologenkonvikt und besonders als Gründer und erster Leiter der Marianischen Studenten-Kongregation zugebracht hat. Es waren die Jahre 1894—1905. Das Büchlein ist aus lebendiger Erinnerung und persönlicher Erfahrung heraus geschrieben, dazu mit viel Optimismus und seelsorglicher Liebe. Es wird namentlich denjenigen, die unter Schofer der Freiburger Kongregation angehört haben, eine liebe Erinnerung sein.

Wasmann, Erich, S. J., Eins in Gott. Gedanken eines christlichen Naturforschers. Dritte, vermehrte Auflage von „Christlicher Monismus“ (Bücher für Seelenkultur). XIV u. 104 S. Herder, Freiburg i. Br. 1928. 2 M., geb. 3 M.

Das gleich bei seinem ersten Erscheinen sehr günstig aufgenommene Büchlein braucht nicht mehr eigens empfohlen zu werden. Hier spricht ein anerkannt tüchtiger Naturforscher mit tiefgläubiger Seele über die letzten und tiefsten Wahrheiten des katholischen Glaubens, über die erhabensten Geheimnisse der christlichen Religion, und das in einer so kindlich einfachen, frommen und gläubigen Auffassung und Sprache, daß man nicht wenig erstaunt ist. Der Verf. lehrt einen christlichen Monismus, der alles umschließt, Gott und Welt, Diesseits und Jenseits, Natur und Übernatur, und liefert zugleich den praktischen Beweis, daß umfassendste Naturwissenschaft und echter, christlicher Glaube sich wohl zu einer friedlichen Einheit zusammenfügen lassen.

Wesseling, P. Walter, M. S. C., Wandelt in der Liebe. Religiöse Lesungen für Christen in der Welt nach Exerzitientagen. 4.—10. Tausend. 189 S. Herz-Jesu-Missionshaus, Hilstrup bei Münster i. W. 1928.

Das Büchlein ist gedacht als eine Art Ergänzung und Fortsetzung der Exerzitien, als ein Handbuch, aus dem die Exerzitanten nach den heiligen Übungen in ihrem Alltagsleben religiöse Belebung und Anregung schöpfen sollen. Diesen Zweck wird es gut erfüllen können. Es setzt einfache Leser aus dem Volke voraus. Besonders für Jungmänner ist es geeignet.

Wolpert, Leo, Unterwegs zur Heimat. Sonntagslesungen. 2. u. 3. Aufl. VIII u. 216 S. Herder, Freiburg i. Br. 1928. Geh. 3 M., geb. 4,40 M.

Das Buch umfaßt erhebende und gedankenvolle Lesungen, die auf die einzelnen Sonntage des Jahres verteilt sind. Es wendet sich vornehmlich an gebildete Leser, denen es viel Gutes zu sagen weiß. Viele Zitate aus religiösen Schriftstellen sind eingestreut, leider ohne Quellenangabe, was doch nicht mehr geschehen sollte.

Stockums.

Hinweis.

Schon wieder ist die Fastenzeit nahe! Die Kreuzweg-Andacht wird in den letzten Jahren für diese Zeit besonders empfohlen. In mancher Kapelle und Kirche ist ein neuer würdiger Kreuzweg ein direktes Bedürfnis. Auch mit kleinen Mitteln läßt sich ein solcher anschaffen, wie Sie sich aus dem Prospekt der Firma E. Seelhoff Wwe., Koblenz, überzeugen können. Finden Sie im Prospekt nicht das Richtige, so setzen Sie sich mit der Firma zwecks Sonderofferte in Verbindung. Jede Ausführung, Größe und Stilart erhalten Sie preiswürdig und künstlerisch unter kulantesten Zahlungsbedingungen.

Die Quellen des paulinischen Gewissensbegriffes.

Von Studienrat Dr. Theodor Schneider in Schleiden.

In der griechischen und hellenistischen Welt vor Christus war der Terminus „*Syneidesis*“, den Paulus für Gewissen verwendet, bereits einige Jahrhunderte im Gebrauch. Auf echt hellenistischem Boden, in Tarsos in Kilikien, ist aber auch der Völkerapostel selbst geboren worden. Dort hat er seine Erziehung und erste Bildung genossen, bevor er nach Jerusalem in die Pharisäerschule kam. Hierher ist er auch in der Zeit zwischen 36 und 42 n. Chr. wieder zurückgekehrt. Was liegt daher näher als die Annahme, daß Paulus, der in seiner Heimatstadt griechische Laute hörte, die griechische Sprache erlernte, griechische Schriften las, von dorthier auch den Terminus Gewissen übernahm?

1. Paulus und die stoische Geisteswelt.

Daß Paulus die „höhere Literatur“ (gemeint ist griechische Philosophie) studiert habe, wird heute allgemein abgelehnt¹. Der gründlichen Untersuchung *Eduard Nordens*² danken wir es, daß er eindringender und schärfer, als es bisher geschehen war, auf die Berührung paulinischer Sprachformen mit stoischen Leitsätzen hingewiesen hat. Der Stoizismus war zu jener Zeit die am meisten verbreitete Philosophie. Philosophie aber war damals nicht etwa bloß Angelegenheit einiger gelehrter Männer; alle ernster veranlagten Menschen, auch solche unter den Sklaven beschäftigten sich mit philosophischen Dingen. Über die tiefsten Fragen nach dem Sinn und Wert des Lebens nachzudenken, zu sprechen und davon zu hören, war mehr als Modesache, war eine der ernstesten Angelegenheiten des Lebens geworden. Wir können zwar nicht darauf verzichten, mit philologischem Spürsinn und Scharfblick die Sprachformen der verschiedenen Schriftsteller zu untersuchen und zu vergleichen, ihre Bildworte zu betrachten, ihre Gedanken zu zergliedern und gegeneinander abzuwägen, aber der Blick darf niemals das Gesamtbild der Geisteswelt übersehen, wie es sich vor allem im Leben der Volksmassen offenbart. Doch gerade diese geistige Welt der Niedrigen, der großen Menge des ersten vor- und nachchristlichen Jahrhunderts ist uns aber trotz aller Aufhellung durch die Ausgrabungsergebnisse und die Papyrologie auch heute noch auf weiter Strecke eine terra incognita. *Hans*

¹ Vgl. *Paul Wendland*, Die urchristlichen Literaturformen. (Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen 1912.) I 290.

² *Eduard Norden*, *Agnostos Theos*. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig 1913, 13 f.

Boehlig ist mit seiner religionsgeschichtlichen Studie³ auf dem richtigen Wege, aber wir kommen erst dann in der Lösung heute noch dunkler Probleme weiter, wenn wirklich, wie er sagt, „noch manche neue Quelle“ geöffnet wird.

Etwa zu der Zeit, als Paulus das Licht der Welt erblickte, war in Tarsos ein Mann gestorben, der auf das geistige und politische Leben der Stadt den größten Einfluß ausübte, Athenodor⁴ aus Tarsos. Von seinen Schriften ist uns keine erhalten. Seneka⁵ bringt drei Zitate Athenodors, von denen eines den Ausdruck „bona conscientia“ enthält. Das Zitat ist mit größerer Vorsicht, als *Hans Boehlig*⁶ es tut, zu benutzen. Wir besitzen es lediglich in der Übersetzung Senekas, vor dem schon *Hermes*⁷ in seinem kritischen Apparat warnt, weil er, wie öfters, seine Worte mit denen Athenodors vermische, so daß man kaum auseinanderhalten könne, was Athenodor und was Seneka zuzuschreiben sei. Wenn der Terminus bona conscientia Athenodor angehört, so wird er ἀγαθὴ συνείδησις gesagt haben, was „gutes Gewissen“ bedeutet. Es wird ein bonum = Gut genannt, weil es unter das Erstrebenswerte fällt. Zwei Eigenschaften werden ihm beigelegt: es ist tutum = sicher und gratuitum = unkäuflich. Gerade der stoischen Schule ist der Gedanke geläufig, daß das gute Gewissen weder geborgt noch gekauft werden kann (nec commodatur nec emitur⁸). Als ein „sicheres“ Gut ist das Gewissen verschieden von den unzuverlässigen, äußeren Gütern: es ist ein Gut im Innern des Menschen. Da „Gewissen“ als letzte unter den vorhergehenden, sittlichen Tugenden der Gerechtigkeit, Pietät, Enthaltensamkeit, Tapferkeit, Todesverachtung, Gotteseerkenntnis aufgezählt wird, ist es ebenfalls sittlich bestimmt. Zur besonderen Aufgabe des Weisen gehört es, über das Wesen des guten Gewissens nachzuforschen. Wie jede andere Tugend ist das gute Gewissen lehrbar. Der Weg der wahren Erkenntnis führt zum Besitz des guten Gewissens. Es ist sokratischer Intellektualismus, der nach unserer Stelle die Ethik dieses Stoikers beherrscht.

Die Ideen Athenodors waren nicht etwa bloß diesem Philosophen und der stoischen Schule eigen. Auch waren sie nicht auf Kleinasien, die Heimat des Stoizismus, beschränkt. An allen Universitäten, vor allem Athen, Alexandrien, Rom waren sie bekannt und verbreitet. Nicht bloß an Akademien wurden sie gelehrt, alle Welt unterhielt sich darüber. Im wahrsten Sinne des Wortes war die Stoa die Zeitphilosophie, für die jeder denkende Mensch empfänglich war. Das zeigt am besten Seneka, ein Zeitgenosse des Apostels Paulus. Er verbreitete

³ *Hans Boehlig*, Die Geisteskultur von Tarsos. Göttingen 1913.

⁴ *Otto Hense*, Seneca und Athenodor. Freiburg 1893. — Vgl. *Eduard Zeller*, Die Philosophie der Griechen. III 1 p. 607. In einer sehr ausführlichen Anmerkung werden hier die Vertreter der stoischen Philosophie in Tarsos namentlich aufgeführt.

⁵ De tranquillitate animi 3, 1 f. (Ed. *Emil Hennes*, Leipzig 1905).

⁶ a. a. O. 117 f.

⁷ *Emil Hermes*, L. Annaei Senecae opera, quae supersunt. Vol. I fasc. 1, 251. Leipzig 1905.

⁸ Seneca, Epistula 27, 8.

stoische Gedanken in umfassendster Weise. In jeder seiner Schriften kommt der Ausdruck *conscientia*⁹ vor, nicht etwa vereinzelt und als etwas Neues, sondern häufig und als allgemein bekannter Begriff. Dabei ist *conscientia* bei Seneka nicht ein eindeutiger Begriff. Es bezeichnet das einfache Mitwissen¹⁰, das Bewußtsein um etwas¹¹, das sittliche Bewußtsein¹² um Gutes und Böses, das Gewissen. Er kennt das böse¹³, überführende¹⁴, strafende¹⁵, richtende¹⁶, vergeltende¹⁷, quälende¹⁸, anklagende¹⁹, zeugnissgebende²⁰, lichtscheue²¹ Gewissen. An einer Stelle²² wird das, was sonst dem Gewissen zufällt, dem *spiritus sacer*, dem heiligen Geiste zugeschrieben. Wegen der Schönheit der Gedanken, die dort Seneka seinem Schüler Lucilius mitteilt, lasse ich den wesentlichen Inhalt des Briefes folgen:

„Gott ist nahe bei Dir, er ist mit Dir, er ist mitten in Dir. Also sage ich, lieber Lucilius, in uns wohnt ein heiliger Geist, der Beobachter und Hüter unseres Bösen und Guten. Wie er von uns behandelt wird, so behandelt er wiederum uns. In Wahrheit, kein guter Mann²³ ist ohne Gott. Oder könnte etwa jemand sich über sein Geschick erheben, wenn er von jenem nicht unterstützt würde? Er ist es, der erhabene und hochherzige Gedanken eingibt. In jedem guten Manne steckt als ein Unerklärliches Gott, wohnt Gott. Wenn man einen Menschen sieht, der durch Gefahren nicht erschüttert, von Begierden unberührt, im Unglück glücklich, mitten in Sturmes Wettern ruhig ist, der von einem höheren Standpunkte aus die Menschen betrachtet, von gleichem Standpunkt die Götter — überkommt einen da nicht die Bewunderung für jenen Menschen? Sagt man nicht: Da ist etwas Größeres und Höheres, als daß man glauben könnte, daß jenes Etwas dem Körper gleich sei, in dem es wohnt? In diesen Körper muß eine göttliche Kraft hineingestiegen sein. Ein Geist, so hervorragend, so harmonisch, daß er über alle Dinge als etwas Nebensächliches hinweggeht, der über das lächelt, was wir fürchten und wünschen — diesen Geist treibt eine himmlische Macht. So etwas kann ohne göttlichen Beistand nicht existieren. Daher muß er seinem besseren Teile nach dort sein, woher er gekommen ist. Wie die Sonnenstrahlen zwar die Erde treffen, aber dort sind, woher sie entsandt werden, so geht auch der große und heilige Geist, der auch deshalb sich herabgesenkt hat, damit wir vom Göttlichen Näheres wüßten, zwar mit uns, haftet aber doch seinem Ursprunge an: von dort stammt er, dorthin schaut und strebt er, gleichsam als ein Besserer wohnt er in uns. Wer ist aber dieser Geist? Er nimmt seinen Glanz von keinem Gute als dem eigenen. Was ist nun törichter, als im Menschen etwas Fremdes zu preisen? Wie töricht ist es, wenn ein Mensch sich über das wundert, das auch auf einen andern übertragen werden kann? Niemand darf sich rühmen außer über das, was ihm eigen ist. Wir preisen den Weinstock, der fruchtenschwere Reben trägt, der selbst durch das Gewicht seiner Last Stützen zur Erde führt. Würde wohl

⁹ Vgl. Seneca, *Epistula* 3, 4; 8, 1; 12, 9; 23, 7; 24, 12; 43, 5; 44, 6; 59, 16; 71, 36; 80, 20f.; 97, 12. 15. 16; 105, 7; 117, 1; 122, 13. 14; *De ira* I 14, 2—3; I 20, 3; III 36, 3; III 41, 1; *De tranquillitate animi* 7, 3; *De beata vita* 20, 4—5; *De beneficiis* II 33, 3; III 1, 4; III 10, 2; III 17, 3; IV 11, 3; 12, 4; 21, 1. 4; VI 29, 1; 42, 2; *De brevitae vitae* 13, 2; *Naturales quaestiones* I 15, 3; IV A praef. 15; VI 2, 4; *De clementia* I 9, 10; 13, 3; 15, 5.

¹⁰ *De tranquillitate animi* 7, 3; *Epist* 3, 4 u. a.

¹¹ *De beneficiis* IV 11, 3; *De brevitae vitae* 13, 2; *De ira* I 20, 3 u. a.

¹² *De beneficiis* II 33, 3; IV 12, 4; 21, 1. 4; VI 42, 2 u. a.

¹³ *Epist* 43, 5. ¹⁴ *Epist* 97, 16. ¹⁵ *Epist* 97, 15. ¹⁶ *Epist* 105, 7. ¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Ebenda. ¹⁹ *De ira* I 14, 2. 3. ²⁰ Ebenda. ²¹ *Epist* 122, 13. 14.

²² *Epist* 41, 2. 4—9. ²³ „Vir bonus“ bezeichnet den wahren Stoiker.

jemand diesem Weinstock einen solchen vorziehen, an dem goldene Trauben und goldene Blätter hangen? Die Fruchtbarkeit ist die Kraft im Weinstock. So ist auch im Menschen nur das zu loben, was ihm selbst eigen ist. Da ist ein Mann, der eine Dienerschaft von vornehmer Anstand, ein schönes Haus besitzt; groß ist seine Saat, groß seine Ernte. Und doch ist nichts von all diesem in ihm, sondern nur um ihn. Lobe an ihm, was nicht genommen und nicht gegeben werden kann, was des Menschen eigenstes Eigentum ist. Du willst wissen, was das sei? Nun, es ist der Geist und zwar die im Geiste vollendete Vernunft. Denn ein vernünftiges Lebewesen ist der Mensch. Daher gelangt sein Gut zur Vollendung, wenn er den Zweck erfüllt, für den er geboren wird. Was aber fordert von ihm diese Vernunft? Etwas sehr Leichtes: seiner Natur gemäß zu leben. Wahnsinn ist es, wenn die öffentliche Meinung das als schwierig hinstellt. Dadurch stößt nur einer den andern ins Laster hinein. Wie sollen aber jene zum Heile zurückgerufen werden, die niemand zurückhält, die der große Haufe aber zu Fall bringt?“

Die Funktionen, die Seneka dem „heiligen Geist“ zuschreibt, stempeln diesen zum Gewissen des Menschen. Er beobachtet das Tun des Menschen, nimmt Kenntnis von seinem Guten und Bösen. Er ist sein innerer Wächter und Hüter. Das Böse verletzt ihn; dafür bestraft er den Menschen. Der heilige Geist stammt aus der Gottheit, ist selbst göttlich. All sein Licht hat er durch sich selbst. Er ist des Menschen wesentlicher, besserer Teil, er ist die Vernunft des Menschen. Durch naturgemäßen Lebenswandel kommt er zur Vollendung und macht den Menschen zum echten, wahren Stoiker. Was Seneka als „heiligen Geist“ bezeichnet, wurde in der Vorzeit und auch in der älteren Stoa „Daimon“ genannt. Dem Stoiker Chrysipp wird der Satz zugeschrieben, wonach dann „die Tugend des Glücklichen“ gegeben sei, „wenn alles Handeln in Übereinstimmung des in jedem Menschen wohnenden Daimon mit dem Willen des Weltenlenkers sich vollzieht“²⁴. Danach bestimmen drei Faktoren das Glück des Menschen: der Wille des Weltenlenkers, der Daimon im Menschen, das entsprechende Handeln des Menschen. Das Handeln des Menschen muß sich auf der Linie bewegen, deren Endpunkte Gott und menschlicher Daimon sind. Beide müssen übereinstimmen. Dieser Forderung liegt auch der Gedanke zugrunde, daß statt der verlangten Harmonie der beiden Faktoren auch eine Disharmonie möglich ist. Nach *Bonhöffer*²⁵ ist dieser stoische Daimon „der in jedem einzelnen Menschen lokalisierte Gott“ und als solcher „identisch mit dem Gewissen“.

Diese Gedanken stoischer Ethik werden dem Apostel Paulus nicht unbekannt gewesen sein. An Gelegenheit, die profane stoische Geisteswelt kennen zu lernen, hat es ihm nicht gefehlt. Sein zweiter, längerer Aufenthalt in der Heimat (etwa 36—42) käme dafür sicher in Betracht. In Tarsos herrschte reges, wissenschaftliches Leben, und stoische Weisheit war dort hoch geschätzt. *Alfons Marth*²⁶ stimme ich zu, wenn er schreibt: „Es wußte Paulus durch göttliche Offenbarung (Apg 22, 21), daß er zur Bekehrung der Heiden auserwählt sei. Ist es daher zu gewagt, wenn man annimmt, der Apostel habe, während er in Tarsus den Ruf

²⁴ Diogenes Laertius VII 88.

²⁵ Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890, 81.

²⁶ Die Zitate des hl. Paulus aus der Profanliteratur. (Zeitschrift f. kath. Theologie, Innsbruck 1913, XXXVII, 4.) 891.

des Herrn erwartete, sich die natürlichen Hilfsmittel angeeignet, die ihn zur Ausübung seines zukünftigen Berufes befähigen konnten? Zu diesen Hilfsmitteln gehörte aber eine gewisse Kenntnis des griechischen Lebens und auch der griechischen Literatur. Denn wenn auch Paulus vielleicht wußte, daß er das Evangelium zumeist den Armen und Ungebildeten zu verkünden haben werde, so wollte er doch allen alles werden und gegebenenfalls auch Gebildeten die frohe Botschaft mitteilen, wie er dies auf dem Areopag auch wirklich getan hat. Um aber auf Gebildete einwirken zu können, war eine gewisse Vertrautheit mit griechischer Wissenschaft und Literatur erforderlich. Es ist daher durchaus nicht unwahrscheinlich, daß sich der Apostel in Tarsus, wenn auch nur nebenbei, mit der stoischen Lehre und mit der Lektüre stoischer Werke befaßt habe.“ Sodann, wie wenige Menschen der Antike können sich mit Paulus vergleichen, wenn es sich darum handelt, die Städte aufzuzählen, die er besucht und wiederholt besucht hat; die Zahl der Menschen festzustellen, die allerorts ihn umdrängten und mit ihren Fragen und geistigen, seelischen Nöten bedrängten? Wenn Paulus, wie er schreibt, die Weisheit der Welt für nichts achtet, will er damit etwa sagen, daß er sich um ihre Kenntnis nicht bemüht habe? Ein solch kühnes, stolzes Wort kann nur der sprechen, der die irdische Weisheit gründlich kennen gelernt und in ihrer Hilflosigkeit und Ohnmacht erfahren hat. Das Ohr dieses unermüdlichen Geistes hat keine noch so fremde, neue Weisheit seiner Tage ungehört vorübergehen lassen können.

2. Der stoische Syneidesisbegriff.

a) Die Syneidesis bei Chrysipp reicht ihrem Wesen nach ganz in die Sphäre des instinktmäßig emporgetriebenen Lebensdranges, des Selbsterhaltungstriebes, hinein. Sie ist das unbewußte Erfassen und Wahrnehmen dieses Lebenstriebes. In ihr erfaßt sich das Lebewesen, ob Tier, ob Mensch, als ein zu einer bestimmten Art gehöriges Individuum. Da der Selbsterhaltungstrieb den allseitigen Schutz des individuellen Bestandes bezweckt, so ergibt sich als der materiale Inhalt der Syneidesis jener Komplex von instinktiven Wahrnehmungen, die darauf abzielen, das Individuum gegen etwaige drohende Gefahren zu schützen und die seinen Bestand fördernden Lebensmöglichkeiten zu ergreifen.

Mit dieser Tätigkeit umschließt die Syneidesis das ganze Leben des Menschen, das sinnliche wie das geistige. Zwischen Körper und Geist besteht kein Wesensunterschied; beide entspringen einer einzigen stofflichen Quelle, der pantheistischen Natureinheit. Die Grundkraft dieser Lebenseinheit ist die Vernunft, genannt „Hegemonicon“. Sie ist das Bestimmende in uns, sie hat die Führung. Aber sie ist nicht ohne einen Wächter. Die Syneidesis nimmt sie in ihre Obhut. Damit tritt die Syneidesis jene Stelle an, die bisher der Daimon, der Wächter und Richter im Menschen, innehatte. Hier liegt das bleibende Verdienst der Stoa: sie hat die dunkle Gewalt des Daimon beseitigt und einer philosophisch geläuterten, humanen Auffassung vom menschlichen Individuum Raum geschaffen.

b) Nach der Stoa ist das Ziel alles menschlichen Strebens und Handelns die Tugend. Sie ist wesentlich Weisheit und besteht in der unerschütterlichen Erkenntnis des Guten und Bösen. Das Böse kommt von außen an den Menschen heran und findet in seinen Affekten Hilfe zu seiner Auswirkung. Darum gilt es, hauptsächlich die Affekte niederzuringen, von ihnen frei zu werden. Die Syneidesis hat die Aufgabe, die Affekte in ihrer Unwahrheit und Haltlosigkeit zu erweisen. Sie allein kann das, da sie sich stets selbst getreu bleibt. Immerdar ist sie auf der Hut als inwendiger Wächter. Sie beobachtet alle Handlungen des Menschen und gibt Zeugnis davon. Zuweilen muß sie den Menschen „am Ohr zupfen“. Beklagenswert ist, wer ihre deutlich vernehmbare Stimme überhört oder verachtet. Gegen den Übeltäter tritt sie als Anklägerin auf. Sie läßt sich nicht zur Ruhe bringen, bis das begangene Unrecht gesühnt ist. Den Bösen verfolgt sie bis in seinen Schlaf und seine Träume hinein. Als Richterin ruft sie ihn vor den inneren Gerichtshof zur Verantwortung. Das Böse kann sie nicht ungestraft lassen. Ihre Strafe ist Gewissenspein, härter und schrecklicher als alles andere. So findet der Stoiker in der Syneidesis das stärkste Mittel, seinem Ideal nachstreben und treu bleiben zu können. Daher kann man es verstehen, wenn Athenodor das Gewissen ein „hohes“ Gut nennt und die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm als würdigste Aufgabe des Gelehrten hinstellt.

3. Der alttestamentliche Gewissensbegriff.

Die zweite Quelle, aus der Paulus Elemente für den Inhalt seines Gewissensbegriffs schöpfen konnte, war der auf der Grundlage des Alten Testamentes²⁷ in Jerusalem empfangene Rabbinenunterricht. In den Schriften des Alten Testamentes wird man vergebens nach einem formalen Ausdruck suchen, der den Begriff Gewissen wiedergibt. *Norbert Peters*²⁸ sagt von dem Hebräer: „Ein spezieller Ausdruck für den Begriff des Gewissens fehlt ihm.“ *Hans Boehlig*²⁹ urteilt: „Das Hebräische hat überhaupt kein Wort dafür.“ Indes die Sache selbst fehlt bei dem Israeliten nicht. Im Gegenteil, seinen Mangel am speziellen Ausdruck empfindet er gar nicht. Der Reichtum seiner Sprache bietet ihm eine Reihe anderer, konkreter Ausdrücke zur Bezeichnung des Gewissens. In den Funktionen des Gewissens erblickt er Äußerungen der „Seele“, des „Innern“, des „Geistes“, des „Herzens“. Die so bezeichnete Tätigkeit des Gewissens verleiht jenen „Organen“ ethische Bestimmtheit. Der zum Ausdruck gebrachte seelische Zustand hat seine Ursache in der Stellung des Subjekts zum Guten und Bösen. Zu der sittlichen Färbung der genannten vier inneren Prinzipien kommt die religiöse Bestimmtheit. Denn sittliches Leben ohne Beziehung zu Gott und

²⁷ Vgl. *Joseph Felten*, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Regensburg. 2. Aufl. 337—371.

²⁸ *Norbert Peters*, Das Buch Jesus Sirach. (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.) Münster 1913. Bd. 25, 120.

²⁹ A. a. O. 123 Anm. 6.

seinem Gesetz ist dem Hebräer unbekannt. Richtig sagt *Kautzsch*³⁰: „Alles, was sich in irgendeiner Weise als Geist und Leben zu erkennen gibt, wird zu Gott in direkte Beziehung gesetzt und hat in ihm — und nur in ihm — seinen Ursprung.“

In der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes findet sich nur an einer einzigen³¹ Stelle der Begriff *Syneidesis*. „Denn feige ist aus sich die Bosheit; sie bezeugt es, indem sie sich selbst verurteilt. Immer fügt sie das Schlimmste hinzu, gedrängt durch das böse Gewissen³².“ Ausgehend von dem Beispiel der ängstlichen Ägypter, die in ihrer Phantasie zur Finsternis Gespenster, zu harmlosen Geräuschen eingeblendete Gefahren hinzufügen, legt der Verfasser in seiner lehrhaften Art dar, daß jeder, der Böses tut, in seiner Vorstellung, durch das Gewissen geängstigt, zu natürlichen, zufälligen Vorgängen drohende Übel hinzufügt oder die Gefahr übertreibt. Im Bewußtsein des Täters steht die böse Handlung, die das Gewissen verurteilt. In der Tat, an dieser Stelle ist das Gewissen klar als innere, richtende, strafende Instanz dargestellt. Daß dem Apostel Paulus diese Stelle nicht unbekannt gewesen sein wird, dürfte seit der Arbeit *Grafes*³³ über die Beziehung zwischen Paulus und der *Sapientia Salomonis* feststehen. Die Singularität der Erscheinung von *Syneidesis* in den LXX muß uns ein Zweifaches lehren: negativ, daß dieser Ausdruck jüdischem Denken und Empfinden fremd war; positiv, daß der Terminus, da er sich nur in Schriften findet, die teils dem Hellenismus nahestehen, teils von ihm beeinflusst sind, mit dem Einströmen der hellenistischen Kultur ins Judentum überhaupt eingedrungen ist.

Dem Inhalte nach kennt der Hebräer die seelischen Funktionen des Gewissens ebensogut, ja noch umfassender als Seneka oder die Stoa überhaupt. Er weiß von den psychischen Zuständen der Lust und Unlust, der Freude und Trauer, des Verzagens und Gefestigtseins. Das Innere des Menschen kann tief erregt und traurig sein, glühen und ohne Unterlaß sieden³⁴. „Es ergießt sich in Klagen in mir meine Seele“ (Hiob 31, 16). Des Menschen Geist kann verzagt sein, schwachen, beunruhigt sein, den Menschen beengen und bei Tag und Nacht keine Ruhe finden³⁵. „Schreien sollt ihr vor Herzensweh, heulen vor zerbrochenem Geiste“ (Is 65, 14). Es gibt eine Verstocktheit und Verhärtung des Herzens, aber auch eine Reinheit des Herzens, das Gott nachts prüfen kann, ohne darin einen schlimmen Gedanken zu finden³⁶. Das Herz kann irren und

³⁰ *Emil Kautzsch*, *Biblische Theologie des Alten Testamentes*. Tübingen 1911, 174.

³¹ Die beiden Stellen in *Ekklesiastes* 10, 20 und *Ekklesiasticus* 42, 18 kommen nicht in Frage, da beide Male *Syneidesis* auf Schreibfehler zurückzuführen ist.

³² *Sapientia Salomonis* 17, 11. Die Übersetzung ist gegeben nach *Paul Heinisch*, *Das Buch der Weisheit* (Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament), Münster 1912, Bd. 24, 318.

³³ *Grafe*, *Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*. (Theologische Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstage, Freiburg 1892.) 251—286.

³⁴ Vgl. Ps 109, 22; 94, 9; Kgl 2, 11; Job 31, 27.

³⁵ Ps 77, 4; 142, 4; 143, 4; 143, 7; Dn 2, 1; Job 32, 18; Hl 2, 13.

³⁶ Ps 81, 13; 95, 8; 17, 3.

sich gegen Einsicht verschlossen halten³⁷. Ein weises Herz ist auch fröhlich³⁸. Denen, die zerbrochenen Herzens sind, ist Jahwe nahe³⁹. Das Gesetz Jahwes erquickt das Herz⁴⁰. Schmach läßt das Menschenherz verzweifeln, bricht es entzwei⁴¹. Das Herz allein kennt sein eigenes Leid⁴². Sünde und Torheit, Trug und Unterdrückung, Stolz und übermütiges Begehren sind Quellen der Herzensnot⁴³. Aber Jahwes Antlitz und Gesetz, Einsicht, Weisheit und Wohltun sind Quellen der Herzensfreude⁴⁴. „Mein Herz schilt keinen meiner Tage⁴⁵.“

In diesen Aussagen des Alten Testaments zeigt sich das Gewissen als stärkste, lebendige Innenmacht nach allen Richtungen ihrer Erfahrung und Entfaltung. Vom psychologischen Standpunkt aus gesehen, offenbart es einen Reichtum und eine Tiefe, wie wir in keiner einzigen Schrift der heidnischen Antike auch nur annähernd Gleiches feststellen könnten. In diese Welt der tiefst empfundenen seelischen Bewegungen und Strömungen trägt der Hellenismus den Begriff *Syneidesis* hinein. Er bringt, aber er nimmt auch etwas. Er bringt den in der Stoa zu Heimatrecht gelangten, philosophisch geläuterten, eindeutigen, ethischen Terminus *Syneidesis*; aber er nimmt die seit Jahrhunderten gepflegte, im Volke beliebte, orientalisch-anschauliche Buntheit und Mannigfaltigkeit der Bezeichnung für die Gewissenstätigkeit.

4. Der philonische Gewissensbegriff.

Damit sind wir auch schon zur 3. Quelle für den paulinischen Gewissensbegriff gekommen. Es ist der jüdische Philosoph Philon von Alexandrien. Wohl kaum ein anderer als dieser kann als bester Zeuge dafür angeführt werden, wie breit und tief zugleich sich der hellenische Begriff *Syneidos* und *Syneidesis* in den jüdischen Hellenismus eingesenkt hat. Zahlenmäßig genommen, kommt der Gewissens- oder Bewußtseinsbegriff bei dem jüdischen Philosophen ebenso häufig vor wie bei Paulus. Nur zweimal verwendet jener *Syneidesis*, sonst stets *Syneidos* oder ein von der Tätigkeit des *Syneidos* hergenommenes Äquivalent. Im Bereiche des jüdischen Denkens hat aber der hellenische bzw. stoische Begriff eine tiefe Wandlung durchgemacht. Der Grund hierfür liegt in der Verschiedenheit der philosophischen, besonders aber der religiösen Vorstellungswelt. Während die Stoa für die Existenz der *Syneidesis* die Notwendigkeit von Keimen göttlichen Pneumas postuliert, behauptet Philo das Gewissen als von Gott jedem Menschen eingeschaffen und zwar als Teil des göttlichen Logos⁴⁶. Das Gewissen spielt bald die Rolle eines Herrschers und Königs, bald die eines Schieds- und Kampfrichters. Es ist Zeuge und Ankläger zugleich⁴⁷. „Das Gewissen ist der

³⁷ Ps 95, 10; Job 17, 3. ³⁸ Prov 23, 15; 33, 21. ³⁹ Ps 34, 19.

⁴⁰ Ps 19, 8. ⁴¹ Ps 69, 21. ⁴² Prov 14, 10. ⁴³ Dn 8, 25.

⁴⁴ Ps 4, 7. 8; 15, 14; Job 17, 3; Prov 10, 8; 29, 13; Ps 104, 15.

⁴⁵ Job 27, 6.

⁴⁶ De septenario (edit. minor, Cohn) 5, 49 p. 84.

⁴⁷ Philon, Quod deterius potiori iudicari solet. (ed. Cohn), 263, 22 ff.

unbestochene und von allen untrüglichste Rechenschaftsableger⁴⁸.“ Die Anmaßung eines eitlen und hochmütigen Menschen vermag das Gewissen dadurch zu brechen, daß es den Wortschwall des Redenden wie mit einem Zügel zurückhält und Schweigen gebietet. Der scharfe Blick eines andern vermag durch das Auge in das Innere eines schuldhaften Menschen hineinzuleuchten. Wenn das schuldige Gewissen von einem solchen Blick getroffen wird, mag der Mensch nicht aufschauen. Ein schuldbelastetes Gewissen kann nicht verborgen bleiben⁴⁹. Durch den Gesichtsausdruck, die Farbe und Stimme des Menschen verrät es sich⁵⁰. Es tritt der Zustand tief innerer Beschämung ein⁵¹. Das Gewissen ist der Seele des Menschen angeboren. Es ist erfüllt von Haß gegen alles Böse, von Liebe zur Tugend. Besonders dann wird es wach, wenn Böses in die Seele eindringt. Nach der bösen Tat erscheint es als Ankläger: es überführt, beschuldigt, beschämt den Menschen. Es richtet. Bei der Fällung des Urteilsspruches belehrt es zugleich, weist zurecht, mahnt zur Umkehr. Vor der bösen Tat warnt es; bei erfolgreicher Überredung freut es sich, ist ausgesöhnt; bei Mißerfolg beschwört es einen unversöhnlichen Kampf herauf, der bei Tag und Nacht keine Ruhe gewährt. Es versetzt unheilbare Wunden und Stiche, bis es das fluchwürdige Leben des Menschen vernichtet hat⁵². Den, der vorsätzlich Unrecht tut, setzt es in Schrecken; den aber, der mehr aus Unkenntnis fehlt, behandelt es sanft⁵³.

Bei Philon fällt sofort auf, wie unabhängig er vom stoischen Syneidesisbegriff ist. Er betrachtet das Gewissen unter dem Gesichtspunkte des Guten und Bösen, die Stoa unter dem der Weisheit. Die Fülle des alttestamentlichen Gewissensbegriffs hat er in den griechisch-literarischen, nicht in den stoisch-philosophischen Terminus hineingelegt. Der philonische Gewissensbegriff kommt dem paulinischen näher als der hellenisch-stoische. Eine unmittelbare, literarische Abhängigkeit des Apostels von dem Philosophen anzunehmen, liegt keine Veranlassung vor. Was beide an religiösen Vorstellungen gemeinsam haben, sucht die religionsgeschichtliche Forschung aus dem Alten Testament und der syrisch-hellenistischen Mystik zu erklären. Der Gewissensbegriff nach seinem rein menschlichen Inhalt und auch nach seiner Sprachform war Gemeinbesitz der damaligen Zeit. Indes, der philonische und paulinische Gewissensbegriff weisen tatsächlich auch große Verschiedenheit auf. Was schon die äußere Seite des Terminus betrifft, so verwendet Paulus nur Syneidesis, Philon aber diese Form ganz selten, in der Regel Syneidos. Philon ersetzt zuweilen Gewissen durch ein neues, selbständiges, von dem im Gewissen jeweils tätigen Moment abgeleitetes

⁴⁸ Fragmenta Philonis P 349 B (ed. Mangey) II 649.

⁴⁹ Philon, De Joseph (edit. minor, Cohn) IV 9, 47.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ De spec. legibus, de adulterio (ed. Cohn) V 140 f. vgl. Philo, Quod Deus sit immutabilis (ed. Wendland) 83, 125 f.

⁵² De decem oraculis vel de decalogo (ed. Cohn) 87, 288 f.

⁵³ De opificio mundi (ed. Cohn) 128, 44.

Wort wie „Richter“, „Zeuge“, „Überführer“. Paulus tut das nie. Bei Philon ist die Gewissensäußerung eine Fähigkeit des im Menschen lebenden Logos, bei Paulus ist das Gewissen ureigenste Seelenfunktion. Für Philon ist das Gewissen eine untrügliche, vollkommene Instanz, Paulus weiß, daß das Gewissensurteil auch falsch, das Gewissen selbst schwach sein kann. Paulus weiß um einen Gewissenszustand, wie er auf Erden vollkommener nicht gedacht werden kann: das Gewissenszeugnis in „heiligem Geiste“. Aber davon weiß Philon nichts.

6. Vergleich der stoischen mit der paulinischen Syneidesis.

a) Formelle und sachliche Übereinstimmungen. Die Sprachform des Terminus Syneidesis ist bei der Stoa und Paulus gleich. Beide wissen, daß im Urteil der Syneidesis ein Bewußtseinsakt zum Vollzug kommt oder gekommen ist. Für den fertigen Reflexionsprozeß des Sichbewußtseins verwenden sie dieselbe Verbalform. Die grundlegende Tätigkeit der Syneidesis besteht im Bezeugen oder Zeugnisgeben. Dieses, sowie das Ergebnis der Gewissenstätigkeit, das Zeugnis, ist bei beiden gleich benannt. Das Gewissen kommt sowohl ohne als auch mit Attribut vor: gutes, böses Gewissen. Paulus hat allein die Form: schwaches Gewissen. Beim Stoiker wächst und reift das Gewissen unter der beständigen, unermüdlichen Beschäftigung mit der Philosophie zur Vollkommenheit heran. Im Besitze der vollen Weisheit ist es zur Vollreife gelangt. Aber die Stoa kennt Fälle des Lebens, in denen es sich zeigt, daß das einmal ergriffene Ideal noch nicht zur persönlichsten, inneren Aneignung durchgedrungen ist. Es hat im Menschen noch keinen sicheren Boden. Ebenso weiß Paulus, daß das Gewissen eines jeden Christen, falls er im Besitze der vollen Gnosis ist, zu dem christlichen Ideal heranreifen wird. Aber nicht alle Christen haben die volle, wahre Gnosis. Sie steht in ihnen noch nicht als unerschütterliches Eigentum fest. Darum ist ihr Gewissen schwach. Nach der Stoa und Paulus erweist sich das Gewissen nach der psychologischen Seite als Funktion des menschlichen Geistes, der über sich und sein Verhalten gegenüber den sittlichen Forderungen im Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung urteilt. Dieses Urteil kann anklagend oder verteidigend lauten. Das spezifische Tätigkeitsgebiet des Gewissens ist das Sittliche überhaupt. Hier waltet es als Wächter, Beobachter, Zeuge, Ankläger, Richter, Henker. Je nach dem Gewissenszeugnis gestaltet sich die psychische Verfassung und Stimmung des Menschen. Freude und Trauer, Kummer und Sorge, Angst und Furcht, innerer Friede und inneres Freiheitsgefühl richten sich nach dem Gewissensurteil. Von innen wie von außen können dem Gewissen Gefahren drohen. Dagegen soll es auf der Hut sein. Wie das Gewissen ein allgemeines Menschheitsgut ist, so können auch alle Menschen es zu seiner höchsten Entfaltung bringen. Das wird durch unerschütterliche Treue des Festhaltens am Ideal und durch sichere Bewahrung der inneren Freiheit erreicht. Darum muß das Gewissen stets ein geschärftes sein und die täglichen Dinge mit prüfender

Sorgfalt durchdringen. Zu diesem Zwecke fungiert es als richterliche Instanz, die in ihrem Urteil sicher, unbestechlich und maßgebend ist.

b) Die Unterschiede der Auffassung. Fragen wir nach der ontologischen Heimat der stoischen und paulinischen Syneidesis, so verweisen uns beide Kreise auf die höchste Ursache alles Geschehens, auf die Gottheit selbst.

Nach der Stoa durchflutet die Gottheit als Pneuma das Universum. Das Wesen der Gottheit dringt in und durch alles und läßt hierselbst Lebenskeime zurück. Für die Tugenden sind besondere Tugendkeime durch das göttliche Pneuma jedem Menschen eingepflanzt. Wie alle Substanz materiell gedacht ist, so sind auch diese Tugendkeime ohne stoffliches Substrat nicht denkbar. Im Bereiche der stoischen Tugend nimmt die Syneidesis als Unterlage für die Weisheit eine zentrale Stellung ein. Sie empfängt von dem pneumatischen Substrat im Menschen ihre Existenz- und Lebensmöglichkeit. Damit ist sie wesentlich erkannt als Teil des göttlichen Pneuma. Die Folge ist, daß sie mit der Gottheit selbst identisch ist. Zu dieser Folgerung mußte die Stoa auf Grund ihres pantheistischen Gottesbegriffs kommen.

Für den Apostel Paulus ist Herkunft und Wesen der Syneidesis anders bestimmt. Sie stammt von Gott, dem Schöpfer aller Dinge. Ihre Existenz ist zugleich mit dem Wesen des Menschen gegeben. Jeder Mensch besitzt sie nach ihrem wesenhaften Bestande ganz, der Heide, der Jude, der Christ. Sie ist von der Seele als dem geistigen Element des Menschen nicht zu trennen. Eine Funktion des menschlichen Geistes ist sie. Wenn die Stoa die vollkommene Syneidesis in der Unerschütterlichkeit der Kenntnis des Guten und Bösen sieht, so gibt sie zu, daß über Gut und Böse nur die Vernunft das schiedsrichterliche Urteil fällt. Damit ist die Syneidesis auf den intellektuellen Teil des menschlichen Geistes eingeschränkt. Sie ist identisch mit der Vernunft.

Paulus kennt auch eine Beziehung zwischen Vernunft und Gewissen. Was den Sprachgebrauch angeht, so bringt nur der Titusbrief (1, 15) die beiden Termini in koordinierter Form. Aber das Verhältnis von Vernunft und Gewissen ist keineswegs das einer Identifikation. *Sokolowski*⁵⁴ sagt darüber: „In der *συνείδησις* haben wir einen Begriff vor uns, der enger ist als der *νοῦς* — was bei *νοῦς* als eine unter anderen Funktionen auftritt, die Gewissenstätigkeit — ist bei der *συνείδησις* Spezialtätigkeit.“ In demselben Sinne urteilt *Benz*⁵⁵: „Während der *νοῦς* die gesamte sittlich-religiöse Anlage enthält, bezieht sich *συνείδησις* nur auf das sittliche Tun, insofern sie über eine vollbrachte oder eine bloß vorgestellte Tat ihr Urteil fällt.“

Die tatsächliche Gleichsetzung von Gewissen und Vernunft in der Stoa findet

⁵⁴ Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander. Göttingen 1903, 135.

⁵⁵ Die Ethik des Apostels Paulus. Freiburg 1912, 9. Vgl. *Louis Bonneau*, La conscience morale d'après St. Paul. Montauban 1896, 15: la *συνείδησις* est un témoin, c'est-ce qui la distingue du *νοῦς*.

ihren entsprechenden Ausdruck in dem Mittel und Ziel der Bildung der stoischen Syneidesis. Das Mittel ist die stete Beschäftigung mit der Literatur (*uti litteris*). Auf der Höhe des Wissens ist das stoische Ideal, das Freisein von den Affekten, erreicht. Die Syneidesis vermittelt die Überzeugung von dem Unwert der Affekte und sichert dadurch den Sieg über sie. Kein anderer als der stoische Weise kann zur vollkommenen Ausprägung der Syneidesis gelangen. Da nun einem einzigen wahren Stoiker Millionen Mitmenschen gegenüberstehen, denen ein *uti litteris* durch die soziale Stellung oder sonstwie unmöglich gemacht ist, so muß man billig fragen: Was wird bei ihnen aus den pneumatischen Keimen der Syneidesis?

Ganz anders verhält es sich mit Weg und Ziel der paulinischen Syneidesis. Freilich ist auch hier die volle Gnosis die unerläßliche Voraussetzung für das richtige, vollkommene Gewissen. Aber diese Gnosis als fertiges Gut ist nicht ausschließlich die Tat des einzelnen, insofern er sich aus eigener Kraft dazu emporringen könnte. Und doch ist sie in anderer Hinsicht auch die Tat des einzelnen Menschen. Jeder kann zur vollen Gnosis gelangen, wenn er nur die christliche Wahrheit zur konsequenten Ausgestaltung bringt. Er braucht nicht hohes, weltliches Wissen mitzubringen oder gar solches zu erstreben. Was er mitbringen muß, ist tiefer, sittlicher Ernst. Denn die Gnosis hat er im wesentlichen, wenn er durch den sittlichen Akt des Glaubens die christliche Wahrheit angenommen hat. Damit ist aber nicht zugleich gegeben, daß der einzelne schon die volle Gnosis besitzt. Diese muß sich als solche erst in seinem sittlichen Leben erweisen. Das wird aber erreicht, wenn er in seinen Handlungen durch die Tat beweist, daß er die volle Konsequenz aus seiner religiösen Wahrheitserkenntnis gezogen hat und selbst in gewissen Fällen auf sein gutes Recht verzichtet. Das ist aber die Arbeit eines sittlich geläuterten Willens.

Daraus ergibt sich, daß ein Faktor für den Besitz der Gnosis und damit zugleich für die Bildung der Syneidesis der freie Wille des einzelnen ist. Gegenüber dem stoischen Intellektualismus bewegt sich die paulinische Syneidesis in den Bahnen der persönlichen, sittlichen Leistung. Paulus kennt aber noch ein zweites Bildungsmittel. Er kann es sein Leben lang nicht vergessen, wie er zum Vollbesitz der Gnosis gekommen ist: nämlich durch die Gnade Gottes. Nur kraft der Gnade Gottes ist er „in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes“ auf Erden gewandelt. Auch sein Gewissen hat unter der Gnade Gottes gestanden. Die Gnade Gottes also ist der zweite Faktor für die Bildung des Gewissens. Sein sittliches Ideal hat Paulus dahin ausgedrückt, daß der Christ ein „neuer Mensch⁵⁶“ werde, im besonderen, daß Christus im einzelnen Christen dargestellt werde, so daß „alle eins sind in Christus⁵⁷“. Der Stoiker kann bei der Beherrschung der Affekte, der Triebe, es nur zu einer energischen, aber rücksichtslosen und harten Bändigung

⁵⁶ Vgl. Eph 2, 15; 4, 22–24; Rom 6, 6; Kol 3, 9. 10.

⁵⁷ Vgl. Gal 3, 28.

und Abseitsstellung derselben bringen. Der Christ aber wird sie auf dem Wege zum Ideal zu einer harmonischen Ausgleichung und Veredlung führen und dem Ideal selbst dienstbar machen. *Boehlig*⁵⁸ hat diesen Tatbestand auf den scharfen, präzisen Ausdruck gebracht: „Nicht der Weise ist gut, sondern der Gute ist weise.“

Damit sind wir zu einem vierten, wesentlichen Unterschied zwischen der stoischen und paulinischen *Syneidesis* gekommen. Die Norm, nach der die stoische *Syneidesis* bestimmt und gewertet wird, ist ein rein menschliches, philosophisches Ideal. Von diesem empfängt sie ihr Ziel, ihre Werturteile, ihre Kräfte und Antriebe. Ganz anders die paulinische *Syneidesis*. Sie ist normiert durch Gottes Willen. Dieser tritt auf der untersten Stufe, bei den Heiden, als natürliches Sittengesetz ins menschliche Bewußtsein, auf einer höheren, dem Judentum, als das Gesetz Gottes und auf der höchsten Stufe als christliche Gnosis im objektiven Sinn. Auf allen Stufen aber ist die *Syneidesis* religiös normiert und orientiert.

Daraus ergibt sich eine weitere, beide Auffassungen scharf scheidende Folgerung. Die stoische *Syneidesis* muß in jedem Stadium ihrer Entwicklung ganz besonders auf der Höhe ihrer Vollkommenheit sich selbst genügen: sie ist autonom. Eine höhere Instanz der Verantwortung als sie selbst gibt es für sie nicht; denn sie ist letzten Endes mit der Gottheit identisch. Die paulinische *Syneidesis* ist theonom. Ihr Maßstab ist der Wille Gottes. Sich selbst kann sie nur soweit genügen, als sie Gott genügt. Gott ist die letzte und höchste Instanz, die das endgültige Urteil über ihren und des Menschen persönlichen Wert abgibt. Die *Syneidesis* ist und bleibt der kräftigste, persönliche Antrieb zum sittlich-religiösen Fortschritt. Die Physiognomie der *Syneidesis*, wenn ich einmal so sprechen darf, ist das getreue Spiegelbild des inwendigen Menschen, der Prüfstein seines vor Gott geltenden, persönlichen Wertes.

c) Die Mängel des stoischen Gewissensbegriffs. Zunächst muß anerkannt werden, daß die Stoa durch ihre Bemühungen um den Gewissensbegriff in der menschlichen Geistesgeschichte und Ethik ewig dauernden Ruhm sich erworben hat. Sie hat mit kühnem Griff aus dem Wirrwarr und den Trümmern der zerschlagenen politischen Gebilde den Menschen in die Freiheit des Geistes und der Tugend hinübergerettet. Der Wille des politischen Herrschers ist jetzt nicht mehr die Norm für das Gewissen und das sittliche Handeln des einzelnen. Dafür trägt nun jeder Mensch selbst das Gesetz in seiner Brust.

Indes, der stoische Gewissensbegriff hat drei wesentliche Mängel. Zunächst ist er ausgesprochen intellektualistisch gefaßt. Gewissen und Vernunft sind identisch. Aus dieser Eigenart des Gewissensbegriffs erklären sich leicht seine übrigen Mängel. Daß es von der Erkenntnis bis zum freien Handeln noch ein übriges zu tun gibt, das haben die Stoiker wohl an sich selbst erfahren, aber

⁵⁸ Das Gewissen bei Seneca und Paulus, 23 (Theol. Studien und Kritiken, 86 [1914], 1—24).

ihrem System zuliebe nicht in ihre Theorie aufgenommen. Im Gegenteil, ihre Abhängigkeit vom sokratischen Intellektualismus haben sie ausdrücklich anerkannt, indem sie Sokrates zu einem wahren Stoiker stempelten, um ihrer Schule ein hervorragendes Muster zu geben. Mit der einseitigen Einstellung des Gewissens auf die Vernunft ist es selbst im Prinzip eingeengt und an jene Grenzen gebunden, die dem individuellen Denken und Schließen überhaupt anhaften. Mit der wachsenden Erkenntnis der Wahrheit soll sich die steigende Entwicklung des Gewissens verbinden. Dabei soll aber zugleich nach Seneka das Gewissen und der ganze Mensch auf einen Schlag (una) geheilt sein. Beide Sätze schließen einander aus. Das Gewissen wird nicht auf einen Schlag geheilt. Durch Kämpfen, Ringen und Siegen wird es seine innere Heilung, Stärkung und Vollendung erfahren. Freilich stehen Vernunft und Gewissen in innerlich notwendigem Zusammenhang. Aber die Vernunft ist nicht das Gewissen.

Die materiale Seite des stoischen Gewissensbegriffs umfaßt die gründliche Kenntnis der Naturgesetze, die formale aber die bewußte Aneignung ihrer Forderungen. Indem beim Menschen das Naturgesetz kein anderes ist als sein Innengesetz, wird zwar theoretisch die Einheit des Systems gewahrt. Aber das Notwendige und Wesentliche für die Freiheit des Menschen und seines Gewissens geht über jener Forderung zugrunde. Die stoische Physik erweist die Einheit der Naturgesetze und den notwendigen, undurchbrechbaren Kausalzusammenhang alles Naturgeschehens. Auch das menschliche Denken und Wollen ist in die Kette der physikalischen Ursachen und Wirkungen eingereiht. Demgegenüber muß die Forderung der Ethik und des Gewissens betreffs der Willensfreiheit zu Schaden kommen. Wenn die stoische Ethik Freiheit des menschlichen Handelns fordert, so kann diese Forderung nur eine formale und allgemeine sein, die dahin geht, das sittliche Verhalten dem allgemeinen Naturgesetz zu konformieren. Wo bleibt aber da das Recht des einzelnen, seiner Eigentümlichkeit gemäß zu leben? Der Naturalismus der stoischen Ethik hat die Individualität des Einzelgewissens der Theorie von der vollständigen Unterordnung unter das Naturgesetz geopfert. Und das ist der zweite, wesentliche Mangel im stoischen Gewissensbegriff.

Der dritte Mangel liegt in seinem absoluten Autonomismus. Die Verantwortung, die der Stoiker bezüglich seines Verhaltens in seinem Gewissen trägt, geht nur auf das allgemeine Naturgesetz. Dessen Forderungen sollen aber dieselben sein wie die der menschlichen Vernunft. Infolgedessen gibt es nur eine Verantwortung vor der eigenen Vernunft. Diese tritt an die Stelle des allgemeinen Seins und der Weltvernunft. Von hier aus bleibt aber für das Gewissen nur ein Zweifaches übrig: entweder erkennt der Stoiker das allgemeine Gesetz als ein ihn Bestimmendes an — und dann gibt er die Individualität des Gewissens preis — oder aber er erhebt seine Vernunft zum schlechthin höchsten Prinzip — und dann ist dem Gewissen die letzte und sicherste Form der Sanktionierung genommen. Die sittliche Verantwortung wird lediglich vor der Vernunft als

der höchsten Instanz abgelegt. Anfang und Ende der sittlichen Verpflichtung, Ankläger und Richter sind ein und dasselbe. Damit ist aber das Moment des Verantwortlichkeitsbewußtseins als sittlicher Faktor fürs Handeln praktisch ausgeschaltet und illusorisch gemacht. Der ethische Autonomismus, die Folgerung aus seinem philosophischen Pantheismus, ist die schlimmste Gefahr für alles sittliche Handeln.

d) Die Überlegenheit des paulinischen Gewissensbegriffs. Der Apostel Paulus hat den übernommenen Ausdruck Syneidesis nur als willkommene Gabe anerkannt, in den er wie in eine Schale einen ganz neuen, eigenartigen Inhalt hineingießt. Wenn das Gewissensurteil die höchste Stufe maßgebender Bedeutung in seiner Konkurrenz mit dem Urteil Gottes „in heiligem Geiste“ erreicht hat, dann muß auch jeder andere Mensch dieses Urteil als für den andern schlechthin maßgebend anerkennen und ihm seinerseits Glauben schenken.

Es gibt Beziehungen der paulinischen Syneidesis, von denen die Stoa nichts wissen konnte. Über das Verhältnis von *συνείδεισις* und *νοῦς* haben wir an früherer Stelle gesprochen. Eine andere Verbindung stellt *συνείδησις* und *πίστις* dar. Die Syneidesis ist zur Hüterin der Pistis berufen. Das Geheimnis des Glaubens ist durch die Reinheit des Gewissens gesichert. Die innerlich notwendige Beziehung von Syneidesis und Pistis kommt in einzigartiger Form in Rom 14, 23 zum Ausdruck. Hier ist Pistis nicht etwa das Bekenntnisgut der christlichen Gemeinde, sondern die innere Überzeugung des Menschen selbst. Was der wahre Christ denkt und tut, das tut er nicht aus sich als dem auf sich selbst beschränkten Menschen, sondern aus dem in ihm lebendigen und zur Überzeugung gekommenen Glauben. Er steht in einer neuen, geistigen Sphäre, die nicht menschlich, sondern göttlich, die nicht natürlich, sondern übernatürlich, pneumatisch ist.

Als die charakteristische Eigentümlichkeit der christlichen Individual- und Sozialethik gilt die Liebe. Ihr Bestehen ist gesichert, wenn sie ein reines Herz, ein gutes Gewissen, ungeheuchelten Glauben zur Grundlage hat. Erst in der Liebe beweist der Glaube seine Kraft. Damit sind wir zu der neuen und letzten Verbindung von Syneidesis und Liebe gekommen. Die Ausübung persönlichen Rechtes findet an der Liebe zum Mitbruder ihre göttlich geforderte Schranke. Die Liebe ist die klärende und verklärende Macht für die Syneidesis. Sie befreit das Gewissen von all dem, was Hartes und Scharfes in seinem immerhin richtigen Urteil und dem dadurch bestimmten Handeln anderen gegenüber liegen könnte. Sie läutert das Gewissen und hilft dadurch dem Menschen, gemäß der Kraft innerlichster Freiheit und sorgsamer Rücksichtnahme sein Tun und Lassen zu bestimmen.

Alles Denken und Handeln des Christen weist in seiner Ziel- und Zweckbestimmung auf das Jenseits. Damit ist die persönliche Gewissensarbeit des einzelnen aus der diesseitigen Beschränkung und Begrenzung herausgehoben

und ins Ewige, Göttliche projiziert. Auf dem Wege dorthin steht dem Christen nicht ein irdisches Ideal als Tugendmuster vor Augen, sondern der ewige Sohn Gottes, der erhöhte Christus.

So hat der schöpferische Geist des hl. Paulus kraft seines religiösen Genies das christliche Gewissen für alle Zeit gezeichnet. Es steht so hoch über der pantheistischen Syneidesis der Stoa, wie Himmel und Erde, Natur und Übernatur voneinander geschieden sind. Nicht bloß im rein Irdischen, mehr noch in der Vergangenheit ist die Stoa stecken geblieben und hat auf sie zurückgegriffen. Paulus dagegen griff mit Meisterhand in den Herzpunkt der neu aufgegangenen christlichen Religion und gestaltete den Terminus Syneidesis zum Begriffe einer Lebensmacht, die an Licht und treibender Kraft wie bindender Gewalt jede menschlich-politische Einsicht, Größe und Macht in unerreichbarem Maße überbietet. Keine rein irdische Autorität vermag dem christlichen Gewissen zu genügen. Es ist an Gott gebunden. Hier liegen seine tiefen Wurzeln, seine treibenden Motive, sein zu erstrebendes Ziel. Wie in dem für es maßgebenden Urteil sein Recht und seine Freiheit gegründet ist, so ist in seiner Gebundenheit an Gott auch sein Schutz und seine Achtung von seiten rein menschlicher Autoritätsmächte mitgegeben. Aus demselben Grunde der Verpflichtung ersteht auf der anderen Seite aber auch für das Gewissen eine undurchbrechbare Rechtschranke. Menschlich-individuelle Tendenzen müssen vor dem im Gewissen ausgeprägten, göttlichen Willensausdruck haltmachen und jeglicher Überspannung und Willkür sich enthalten. Das göttliche Gesetz darf nicht zum Spielobjekt persönlicher Gewissensfreiheit erniedrigt werden. An diesem Punkte, d. h. im rein Religiösen, im eigentlich Christlichen vergrößert sich die Kluft zwischen Paulus und Stoa am weitesten.

Alle Elemente des Gewissensbegriffs, die Paulus vorfand, sind nur Teilstücke, die erst durch seine Geisteskraft zu einem besonderen, erhabenen Ganzen gestaltet wurden. Stoff fand er vor, aber er hauchte ihm Leben ein. In dem gegebenen Terminus Syneidesis faßte er des Menschen höchsten, inneren Wert und des Christen lebenvollstes Gut zusammen. Das Teuerste, das ihm die neue Religion des Christentums geboten hatte, „den heiligen Geist“, hat er in seinen Gewissensbegriff hineingelegt und ihn damit als wertvollstes und höchstes Erbstück seines Denkens und Strebens der christlichen Nachwelt in unüberbietbarer Form hinterlassen.

Der weltflüchtige und welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums.

Von P. Dr. Chrysostomus Baur O.S.B., Seckau¹.

Die zwei auffallendsten Erscheinungen im religiösen Leben des 4. Jahrhunderts sind einerseits das massenhafte Hineinströmen der heidnischen Welt in die christliche Kirche, anderseits das Hinausströmen zahlloser Christen, Männer und Frauen, aus der Gesellschaft und aus der Welt, hinaus in Wüste und Einsamkeit, um „allein zu sein, mit Gott allein“.

Seitdem Dr. Martin Luther seine Brandschriften gegen Mönchtum und Ordensgelübde in die christliche Welt geschleudert, hatte die Wertschätzung des Mönchtums in der nichtkatholischen und teilweise auch in der katholischen Öffentlichkeit bis vor wenigen Jahrzehnten bedeutend verloren. Ja, nicht bloß die Wertschätzung, auch das historisch-wissenschaftliche Interesse an jener gewaltigen Volksbewegung des 4. Jahrhunderts und an den geschichtlichen Quellen, die darüber Aufschluß geben, war bis zum letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts so ziemlich beim Gefrierpunkt angelangt.

Da trat um 1876 ein Umschwung ein. Der protestantische Professor Dr. Weingarten aus Breslau hatte aus irgendeinem Anlaß die historischen Quellenschriften des alten Mönchtums zum Gegenstand seiner Studien gemacht. Das Resultat veröffentlichte er im ersten Band der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“. Die Art, wie er sich seiner Aufgabe entledigte, entbehrte zwar nicht eines gelehrten Anstriches, zeigte aber doch, welch geistige Entfremdung gegenüber einer der bedeutendsten religiösen Erscheinungen des christlichen Altertums selbst bei Gebildeten und Gelehrten Platz gegriffen. Weingarten sah im ganzen Mönchtum nichts als Negation, nichts als Weltverneinung und Weltflucht, abgeleitet aus dem Heidentum, dem ägyptischen Serapisdienst, während all die Quellen, die dem Mönchtum einen christlichen Ursprung zuweisen, nicht mehr geschichtlichen Wert besäßen, als die Märchen von Liliput².

Diese extreme Stellungnahme Weingartens rief eine Reaktion auf den Plan, die zuerst wieder von protestantischer und erst verhältnismäßig spät auch von katholischer Seite ausging. Das eine Gute hatte sie, daß die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt wieder auf das Mönchtum hingelenkt wurde, dessen Geschichte seitdem durch eine Reihe wertvoller Quellenpublikationen und Studien bereichert wurde.

In der Auffassung und Wertung des Mönchtums gingen allerdings die Mei-

¹ Vortrag gehalten auf der Görrestagung in Breslau 8. Okt. 1929. — Die Abhandlung will keinerlei Werturteil fällen; das ist Sache der Aszetik oder Moral. Sie will lediglich den Leitgedanken aufzeigen, der die tatsächliche geschichtliche Entwicklung des ursprünglichen Mönchsgedankens bestimmte.

² Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter. Gotha 1877, 38.

nungen gewaltig auseinander. Eine an der Oberfläche haftende, aber weit verbreitete Meinung hat die Erscheinung so gedeutet, als ob die Absicht dieser Frommen gewesen wäre, aus der „verweltlichten Kirche“ zu fliehen. Die Deutung findet in den Quellen keine Stütze. Es war nicht Kirchenflucht, sondern Weltflucht, was die ältesten Mönche zu ihrem Einsiedlertum bewog.

Nicht besser und der ersten diametral entgegengesetzt ist die zweite Deutung, die das Mönchtum sogar aus heidnischen Ideen ableitet, in seinem innersten Wesen nur unchristliche Gedanken findet, bloße Verneinung der Welt, der menschlichen Natur, seiner selbst. So urteilten außer *E. Weingarten* *E. Preuschen*³, *E. Lucius*⁴, *P. Althaus*⁵, *J. Kaftan*⁶, *Ad. Harnack*⁷.

I. Das weltflüchtige Mönchtum.

Wer nur auf das Äußerliche sieht, der bemerkt allerdings zunächst sehr vieles, was ausschließlich nach Negation aussieht. Der Mönch des 4. Jahrhunderts flieht aus der Welt und vor der Welt; er zieht sich in die Einsamkeit, ja selbst in die ödeste und verlassenste Wüste zurück, um jeden Verkehr mit Menschen, selbst den mit den eigenen Angehörigen zu meiden. Er wirft all seinen Besitz weg, um nichts zu haben, gibt sich anhaltendem, strengem Fasten, langen Nachtwachen, schweren, fast grausamen Kasteiungen hin und übt sich in lauter Dingen, die man unter dem bezeichnenden negativen Namen Selbstverleugnung, Abtötung zusammenfaßt. Man darf, ja, muß also wohl den Schluß ziehen: Das Mönchtum scheint nicht bloß, sondern ist seiner innersten Idee nach negativ, weltverneinend, weltflüchtig.

Diese Schlußfolgerung scheint auch durch eine Reihe von Tatsachen bekräftigt zu werden.

Schon im 3. Jahrhundert fand der hl. Antonius in Ägypten eine Menge von Christen, die, abgesondert von der übrigen Welt, ganz für sich allein lebten, nur mit Gott und sich selbst beschäftigt⁸. Wir lesen von Einsiedlern, die 20, 30, 50 Jahre lang in der Wüste oder auf Bergeshöhen lebten, die mit keinem Menschen verkehrten oder höchstens durch ein Fensterchen ihrer Klausur Antwort auf die Fragen von Besuchern gaben. Der berühmte Einsiedler Johannes von Lykopolis lebte von seinem 40. bis zum 90. Jahre in einer Zelle einge-

³ Mönchtum und Serapiskult. 2. Aufl. Gießen 1903, 52.

⁴ Das mönchische Leben des 4. und 5. Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner in: Theologische Abhandlungen. Festgabe zum 17. Mai 1902 für *H. J. Holtzmann*. Tübingen 1902, 127.

⁵ Frömmigkeit und Sittlichkeit nach evangelischer Auffassung. Göttingen 1906, 13.

⁶ Die Askese im Leben des evangelischen Christen. Potsdam 1904, 3.

⁷ Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 7. Aufl. Gießen 1907, 28—30. — Vgl. *Chr. Baur*, Das Ideal der christl. Vollkommenheit nach dem hl. Joh. Chrysostomus, in: Theologie und Glaube 6 (1914) 566—67.

⁸ Vita S. Antonii (graece) 3 ff. = Acta SS. Maii III; Hist. Laus. 47.

mauert, die kein Mensch betreten durfte⁹. Der Einsiedler Solomon brachte über 50 Jahre in einer Höhle der Thebais zu, nährte sich von seiner Hände Arbeit und lernte die ganze Heilige Schrift auswendig. Der ehemalige Räuber Kapitontat über 50 Jahre Buße in seiner Wüstenhöhle¹⁰. Akepsimas hat 60 Jahre lang die vier Wände seiner Klausenicht verlassen und in der ganzen Zeit nie einen Menschen gesehen, keine Kirche betreten, mit keiner Seele ein Wort geredet¹¹. Ein gewisser Dorotheus wohnte über 60 Jahre allein in einer Höhle und unterwies lediglich manchmal Neulinge im Einsiedlerleben. Daß er sich irgendwie um die übrige Menschheit und deren Wohl und Wehe gekümmert hätte, ist von ihm nicht bekannt¹². Dem Einsiedler Eusebius wurde der Zulauf der Leute, die ihn besuchen und über ihre Seelenangelegenheiten befragen wollten, allmählich sehr lästig. „Denn er wollte seine Gedanken nicht vom Göttlichen abwenden, in dessen Schauen er immer versenkt war.“ Da beschloß er, fortan nur noch wenige Freunde zu Gesprächen zuzulassen. Zuletzt aber hielt er es für besser, auch den Verkehr mit den wenigen einzustellen und verammelte seine Türe. Und als immer noch Leute kamen, die wenigstens seinen Segen haben wollten, fand er auch diese Störung lästig; er zog fort und lebte nur noch für sich allein als Rekluse in der Mauerecke eines nahen Klosters¹³. Macedonius, der Gerstenesser, wechselte sehr häufig seinen Aufenthalt, um den Massen der Besucher zu entgehen. Patriarch Flavian von Antiochien ließ ihn wegen des Rufes seiner Tugend eines Tages von seinem Berge holen und weihte den Ahnungslosen während des Sonntagsgottesdienstes zum Priester. Erst nach vollbrachter Tat erfuhr Macedonius, was geschehen sei. Da wurde er unwillig, fing an zu schimpfen und wollte mit seinem Stocke auf den Patriarchen und die Umstehenden losgehen, weil er glaubte, er müßte jetzt seinen Berg und sein Einsiedlerleben aufgeben¹⁴. Jakobus ertrug standhaft die schwersten Abtötungen. Er lebte ohne Hütte oder Höhle im Freien, auch im Winter, so daß man ihn bisweilen förmlich aus dem Schnee graben mußte. Wenn er aber im Gebet lag, was oft Tage lang dauerte, und es kamen gerade Leute, die viele Tagereisen zurückgelegt hatten, nur um seinen Segen zu erhalten, so schickte er sie einfach fort, und wenn sie nicht gleich gingen, wurde er unwillig und grob und fing an zu schelten. Als man ihm darob Vorstellungen machte, gab er zur Antwort: „Ich habe nicht für andere, sondern für mich selber diesen Berg erwählt¹⁵!“

Diese Beispiele wurden der Geschichte überliefert, nicht als bloße Kuriositäten, sondern als Vorbilder zur Nachahmung und Bewunderung.

Die Zahl dieser Eremiten in Ägypten, Syrien, Palästina, Kleinasien bis hin-

⁹ Palladius, Hist. Laus. 35 (ed. Butler 2, 100—106); Rufin, Hist. Mon. 1 (PL 21, 387—405).

¹⁰ Historia Laus. 58. ¹¹ Hist. Rel. 15. ¹² Hist. Laus. 2.

¹³ Hist. Religiosa 18 = PG 82, 1425.

¹⁴ Hist. Rel. 13 = 82, 1401.

¹⁵ Hist. Rel. 21 = 82, 1452.

ein nach Mesopotamien, Arabien und Persien scheint geradezu Legion und darüber gewesen zu sein. In Oxyrinchus (Ägypten) soll es in der Stadt und um sie her mehr Klöster und Klausen gegeben haben als Häuser. Auf 20 000 habe der dortige Bischof allein die Zahl der Jungfrauen geschätzt und auf 10 000 die der Mönche¹⁶. Auch in der Umgegend von Arsinoë soll der Mönchsvater Serapion eine ganze Anzahl von Einsiedeleien und Klöstern geleitet haben mit zusammen 10 000 Mönchen¹⁷.

Man mag da mit Recht die Frage stellen: Was hat denn all diese Tausende von christlichen Männern veranlaßt, ihre Familie, ihre Heimat, die Welt, ja vielfach jede aktuelle kirchliche Gemeinschaft, zu verlassen und in irgendeiner Einöde, fern von jedem Menschenverkehr, ausschließlich für sich allein zu leben? Ist denn all diesen Männern und so vielen Jungfrauen nie der Gedanke gekommen, es sei doch eine Art geistlichen Egoismus', so ausschließlich nur an sich allein und die eigene Seele zu denken und die ganze übrige Welt sich selbst zu überlassen? Haben sie sich nie gefragt, ob es für sie nicht auch noch andere, vielleicht höhere oder doch dringlichere Aufgaben und Pflichten gebe; ob das große Gebot, auch „den Nächsten zu lieben, wie sich selbst“, das heißt ihm zu helfen und zu nützen, nicht auch für sie Geltung habe? Mit anderen Worten: Haben all diese Eremiten sich nie gefragt, ob ihrer Neigung zur Weltverneinung und Weltflucht nicht auch eine Pflicht der Weltbetätigung gegenüberstehe? Ja, wir selbst fühlen uns heute noch versucht, die Frage zu stellen: Was hätte aus der Welt und aus dem Christentum werden können, wenn all diese hunderttausende opferwilliger Mönche und Jungfrauen sich der organisierten Linderung von Krankheit, von leiblicher und geistiger Not und Verlassenheit ihrer Mitmenschen gewidmet, wenn sie sich der Kirche zur Verfügung gestellt und als Missionäre in hellen Scharen Afrika und Asien durchwandert und den Heiden das Christentum gepredigt, vorgelebt und vermittelt hätten! Hätte Gottes Ehre weniger, Christentum und Kirche aber nicht mehr davon gehabt, als von all ihrer Einsamkeit, ihren härenen beißenden Kleidern, eisernen Ketten, Fasten, Nachtwachen und ausschließlichem Psalmensingen?

Diese Fragen können wir stellen vom Endpunkte einer Entwicklung, deren primitive Anfänge uns im 3. und 4. Jahrhundert entgegentreten. Wie dachten aber jene Männer selbst und wie handelten sie?

Um das zu erkennen, müssen wir die alten Mönche und Einsiedler zunächst nach den Motiven ihres Handelns fragen. Schauen wir uns das Leben des *Princeps Eremitarum*, des großen hl. Antonius unter diesem Gesichtspunkt näher an. Antonius zeigte, nach der Lebensbeschreibung des hl. Athanasius, schon als Kind stark ausgeprägte Sondereigenschaften. Er war vor allem nicht so ausgelassen, leichtsinnig, aber auch nicht so gesellig und umgänglich, wie sonst

¹⁶ Rufinus, *Historia Monachorum* 5 = PL 21, 408.

¹⁷ Ebd. 18, 1. c. 440.

die Jugend zu sein pflegt (οὐτε ὡς παῖς ἐββαθύνει). Nicht einmal in die Schule wollte er gehen, nicht aus Trägheit, sondern um nicht genötigt zu sein, mit anderen Buben zusammenzukommen. Dafür lernte er zu Hause und las fleißig fromme Bücher. Wer sieht hier nicht bereits in radice den zukünftigen Einsiedler mit der angeborenen persönlichen Neigung zur Weltflucht?

In der Tat, mit 18 Jahren verschenkt Antonius sein ganzes väterliches Erbe, „um den Aposteln ähnlich zu sein“. Es ist also nicht eigentlich das Karitas-, sondern das Armuts-Motiv, das sich zunächst bei ihm geltend macht. Dann beginnt er ein Leben strenger Aszese und Abtötung in der Nähe seines Hauses. Hier liegt also zunächst nur das aszetische Motiv vor. Endlich aber tritt das längst in ihm schlummernde Weltfluchtmotiv in den Vordergrund. Er verläßt sein Dorf und zieht sich außerhalb desselben an einen einsamen Ort zurück, weil viele andere Einsiedler es längst vor ihm ebenso gemacht haben. Bald findet er aber, daß er noch immer zu nahe bei den Menschen wohnt und bezieht weit fort von jeder menschlichen Behausung ein altes verlassenes und verfallenes Kastell, wo er 20 Jahre wohnt, ohne daß eine Menschenseele von ihm weiß. Endlich wird er entdeckt und genötigt herauszukommen. Von seiner Person und seinem Beispiel begeistert, schließen sich viele als Einsiedler dem Antonius an. Sie führen aber keinerlei gemeinsames Leben. Jeder lebt in einer eigenen Klause oder Höhle. Nur von Zeit zu Zeit läßt Antonius sich herbei, ihnen einen frommen Vortrag zu halten. Endlich wird ihm aber der Zudrang zu groß. Er verläßt all seine Jünger und zieht sich in die obere Thebais zurück. Als Grund gibt er an: Die Menge läßt mich nicht mehr allein sein (ἐρημεῖν). Nur hier und da, fast genötigt, besucht er die früheren Brüder im äußeren Gebirge. Aber jedesmal tut es ihm leid, wenn er seine Einsamkeit verlassen muß und von vielen Menschen belästigt wird.

Hier ist zu beachten: Nicht aus einem moralischen Prinzip heraus wählt Antonius die Einsamkeit, sondern weil es seiner individuellen Eigenheit am besten zusagt, solus cum solo Deo zu sein. Diese Veranlagung treibt ihn immer wieder von den Menschen weg. Irgendein persönliches Bedürfnis, von dem Reichtum seines religiösen Innenlebens auch anderen mitzuteilen, scheint er, und scheinen auch viele andere Eremiten nicht empfunden zu haben. Nach Alexandrien zur Stärkung der Katholiken im Glauben gegen die Arianer geht er nur auf Bitten seines Bischofs. Ein einziges Mal kam er mit anderen Einsiedlern dahin, anscheinend ohne gerufen zu sein, als die Christen unter Maximin Daza verfolgt wurden. Ganz ohne Altruismus, ohne jede „Weltbetätigung“ steht also auch der Fürst der Einsiedler nicht da.

Dagegen wird von anderen Eremiten berichtet, daß sie trotz ihres Einsiedlertums, wenn auch nicht ex professo, berufsmäßig, so doch bei jeder sich bietenden Gelegenheit, stark altruistische Neigungen zeigten und sich gerne auch anderen Mitmenschen nützlich erwiesen. Isidor war Einsiedler in der nitrischen Wüste, aber so von Nächstenliebe erfüllt, daß ihn der Patriarch von Alexandrien zum

Priester weihte und zum Vorstand des Fremdenhospizes und der ganzen Armenpflege in Alexandrien machte¹⁸. Ammonius, einer der sog. 4 langen Brüder, schriftkundig und gelehrt, verstand es wie kein zweiter, den Brüdern Trost zu spenden¹⁹. Symeon, der berühmte Säulensteher, hielt jeden Tag zweimal von seiner Säule herab Predigten an die Scharen seiner Besucher²⁰. Auch Romanus entließ nie einen Besucher, ohne ihm eine heilsame Predigt gehalten zu haben²¹, desgleichen Maro²². Abraames siedelt sich sogar absichtlich in einem ganz heidnischen Dorfe an, um durch Wort und Beispiel die Einwohner zu bekehren, was ihm nach vielen Mühsalen endlich gelingt. Dann wird er der erste Priester und zuletzt erster Bischof der Neubekehrten²³. Die Einsiedler Jakob und Aphthonius werden seeleneifrige Bischöfe²⁴. Maysimas dagegen teilt von seinem wunderbarerweise nie versiegenden Krug Öl an alle aus, die zu ihm kommen²⁵. Limnäus sammelt gar die Blinden seiner ganzen Umgegend, baut ihnen Wohnstätten und ernährt sie mit den Almosen, die er für sie erbettelt²⁶. Der Priester-Mönch Innozenz „war sogar so mitleidig, daß er die Brüder bestahl, um den Armen helfen zu können²⁷. Die Mönche von Arsinoë endlich sollen jährlich ganze Getreideschiffe für die Armen nach Alexandrien geschickt haben. Ja, Ägypten habe nicht genug Arme gehabt für den Reichtum ihrer Almosen²⁸!

Derartige Beispiele ließen sich noch viele anführen. Sie zeigen, daß das Bewußtsein der Pflicht, nicht bloß für sich, sondern auch für andere zu leben, auch anderen Menschen zu helfen und zu nützen, bei sehr vielen Einsiedlern doch lebendig war. Bei der Ausübung dieser Pflicht sahen sie in ihrem weltflüchtigen Einsiedlertum kein Hindernis und keinen Verstoß gegen den Grundgedanken des Einsiedlertums, soli zu sein cum solo Deo.

Der Einsiedler Aphraates kam nach Antiochien, um im Verein mit Flavian und Diodor die Katholiken gegenüber den Arianern im Glauben zu stärken. Als man ihn fragte, was er denn da in den Straßen von Antiochien zu tun habe, nachdem er doch das Einsiedlerleben erwählt habe, gab er zur Antwort: „Wenn das väterliche Haus in Brand steht, muß man ihm zu Hilfe kommen.“ ... „Darum liegt es unserer Aufgabe nicht fern und widerspricht nicht unserem Entschlusse, wenn wir die Anhänger des wahren Glaubens versammeln und weiden und ihnen die göttliche Speise vorlegen²⁹.“

Wenn also auch der Grundgedanke des Eremitentums an sich das Moment der „Weltbetätigung“ auszuschließen scheint, oder es wenigstens nicht ein-

¹⁸ Hist. Laus. 1. ¹⁹ Hist. Laus. 11. ²⁰ Hist. Rel. 26 = 82, 1481.

²¹ Ebd. 11. ²² Ebd. 16. ²³ Ebd. 17. ²⁴ Ebd. 1 u. 5. ²⁵ Ebd. 14.

²⁶ Ebd. 22. ²⁷ Hist. Laus. 44. ²⁸ Hist. Mon. 18 = PL 21, 440.

²⁹ Hist. Rel. 8 = 82, 1373. — Theodoret (HE 4, 24 = PG 82, 1188) sagt schon von Antonius und anderen Eremiten: „So wußten jene Gottesmänner das, was recht ist, je nach der Zeit zu bemessen, sowohl wann man die Einsamkeit (τὴν ἡσυχίαν) lieben, als auch wann man die Städte der Wüste vorziehen müsse.“ (Vgl. Schiewietz, Morgenländisches Mönchtum 1, 297.)

schließt, und wenn auch zahlreiche Eremiten ein langes Leben hindurch sich lediglich mit sich selbst bzw. mit Gott allein beschäftigten, so haben doch auch wieder viele, vielleicht die Mehrzahl, neben die Idee der Weltflucht auch die Tat der Weltbetätigung gesetzt. Und mir ist kein Fall bekannt, wo der strengste Einsiedler eine grundsätzliche Unvereinbarkeit von Weltflucht und Weltbetätigung behauptet hätte, wohl aber gibt es, wie wir hörten, wenigstens einen Fall, wo diese Vereinbarkeit, ja die Pflicht der Weltbetätigung, ausdrücklich und grundsätzlich bejaht wurde.

II. Das Zönobitentum.

Die Erkenntnis der Pflicht altruistischer Betätigung bildete sogar die Brücke vom Einsiedlertum zum Zönobitentum. Auch das Zönobitentum ist in erster Linie Weltflucht. Denn auch der Zönobit zieht sich aus dem Lärm, der Unruhe und den Gefahren der Welt zurück, allerdings nicht, um ganz allein, sondern um mit Gleichgesinnten zusammenzuleben in gemeinsamem Gebet, gemeinsamer Arbeit, gemeinsamer Tugendübung. Die individuelle, absolute Weltflucht wird also preisgegeben zugunsten der relativen, korporativen. Das erste Zönobitentum entstand aus der Absicht, anderen zu dienen und zu nützen. Was führte zu dieser Aufgabe des ursprünglichen Eremitengedankens?

Als Pachomius noch Heide war und junger Soldat, betete er: „O Gott, Schöpfer Himmels und der Erde . . . wenn du mich aus dieser Not (des Krieges) errettest, so will ich mein Leben lang dir dienen nach deinem Willen, und alle Menschen will ich lieben und ihnen dienstbar sein nach deinem Gebote³⁰!“

Da schimmert also schon der altruistische Seelenzug des Begründers des gemeinsamen Lebens durch: anderen dienen und nützlich sein.

Dann wurde Pachomius, dem Beispiele so vieler anderen folgend, Aszet und Einsiedler. Als er aber eines Tages zu dem verlassenen Dorf Tabennisi kam, hatte er im Gebet eine Einsprechung (*φωνή πρὸς αὐτὸν ἔρχεται*): Bleibe hier und baue ein monasterion, „denn es werden viele zu dir kommen, um Mönche zu werden“³¹. „Und Pachomius“, heißt es, „erkannte, daß es eine heilige Stimme war.“ Sein angeborener altruistischer Trieb gibt sich bereits in Engelstimmen kund.

Pachomius tut auch, wie der Engel ihn geheißen. Die Durchführung seines Planes stößt aber sofort auf Schwierigkeiten und Widerstand von seiten des rein eremitischen Prinzips.

Des einsamen Pachomius' erster Schüler wurde sein eigener Bruder Johannes, der aber von dessen zönobitischen Plänen noch nichts wußte. Als daher eines Tages Pachomius sich anschickte, seine Hütte zu erweitern, um Platz zu

³⁰ Vita Pachomii 3, 1. c.

³¹ Ebd. 7; 1. c.

erhalten für diejenigen, die kommen würden, um mit ihm das gemeinsame Leben zu führen, da wurde sein Bruder unwillig, denn sein Sinn war auf das reine Einsiedlerleben gerichtet. Er sagte daher zu seinem Bruder Pachomius: „Steh ab von deinen hochmütigen Plänen!“ Da ward Pachomius traurig und betete: „Herr, wie kann ich die unterweisen, die du berufst, damit sie mit mir diese Lebensweise führen, wenn ich selber den bösen Feind des Stolzes in mir nicht überwunden habe?“ Also nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen und zu nützen, will Pachomius das Zönobitentum begründen. Bald darauf starb Johannes. Kurze Zeit nachher erschien dem Pachomius nochmals ein Engel im Gebet und sprach dreimal nacheinander zu ihm: „Es ist der Wille Gottes, daß du den Menschen dienst und sie zu ihm führst!“

Daraufhin begann Pachomius Schüler aufzunehmen, ihnen das Mönchskleid zu geben und sie im geistlichen Leben zu unterweisen³².

Zum Gottesdienst für seine Gemeinde nahm Pachomius einen Weltpriester, denn er wollte nicht, daß seine Mönche Priester würden, damit nicht im Kloster Neid, Eifersucht, Ehrgeiz, Herrschsucht und Spaltungen entstünden. Zuletzt soll ihm (laut *Historia Lausiaca* 32) ein Engel die erste Klosterregel diktiert haben.

Hier ist es nicht ohne Interesse zu beobachten, wie selbst Pachomius seinen natürlichen Drang, andere Menschen im geistlichen Leben zu unterweisen, ihnen seelisch zu dienen und zu nützen, noch nicht aus einem allgemein gültigen moralischen Prinzip, aus einer allgemeinen sittlichen Pflicht ableitet, wie er vielmehr seiner persönlichen Anlage und Neigung eine höhere Weihe zu geben sucht und sie einfach vermittelt der Engelserscheinung auf einen außer ihm liegenden Grund, auf den Willen des Himmels zurückführt. „Es ist Gottes Wille“, so lautete offenbar die Rechtfertigung, die er sich selber und anderen gab, wenn man ihn fragte, mit welchem Recht, welchem Titel, welcher Autorität er fortan über andere „im Namen Gottes“ gebieten wolle³³.

Aber das eine steht jedenfalls fest, daß der Anlaß zur Bildung zönobitischer Mönchsverbände das altruistische Seelsorgsmotiv war. Nur ist die sachliche Begründung bei Pachomius noch durch die mehr populär-ägyptische Form der Engelserscheinung ersetzt.

Viel tiefer greift der moraltheologisch besser geschulte große Basilius in

³² Ebd. 10 u. 15. Vgl. *Epistola Ammonis Ep. ad Theophilum Al.* n. 6; A. SS. Maii III 250. — Ganz die gleiche Geschichte ging über in das Leben Symeons des „Narren um Christi willen“. Eines Tages sprach Symeon zu seinem Bruder Johannes: „Was nützt es uns jetzt noch, Bruder Johannes, in dieser Wüste zu weilen? Wenn du mir folgen willst, so stehe auf, laß uns gehen und auch andere retten. Denn hier können wir außer uns selbst niemanden nützen und haben von niemand Lohn. Und er wies auf die Worte der Schrift hin, die zur Liebe des Nächsten mahnen! Johannes aber meinte, der Satan habe seinen Bruder betört und redete ihm in großer Sorge zu (!). Der aber war im Herrn seines Planes froh und blieb standhaft. = Lietzmann, *Byzantinische Legenden*. Jena 1911, 64.

³³ Von Theodor dem Schüler des hl. Pachomius ist gesagt, er habe dem Pachomius gehorcht: ὁ θεῶν.

das Problem ein. Auch des Basilius' erste Forderung an den Mönch ist „Weltflucht“, in des Wortes äußerer und innerer Bedeutung. Als zweites aber verlangt er das Gemeinschaftsleben, indem er sagt: Allein sein ist gefährlich und wenig nützlich. Und er begründet es also: „Das Leben des Einsiedlers hat nur den einen Zweck, daß ein jeder für sich selber Sorge. Das verstößt aber ganz offenkundig gegen das Gesetz der Liebe, wie es der Apostel erfüllte, der nicht seinen eigenen Vorteil, sondern das Wohl aller suchte³⁴.“

Damit hat der große Kirchenlehrer und Gesetzgeber des orientalischen Mönchtums das Zönotitentum im höchsten sittlichen Gesetz verankert und begründet, im Gesetz der Liebe, das sich im Gemeinschaftsleben leichter und besser verwirklichen läßt als in der vollständigen Isoliertheit des Einsiedlerlebens. Damit hat er ihm seine eigentliche ethische Grundlage gegeben.

Bei Pachomius und Basilius ist also das rein kontemplative, weltflüchtige Moment des Einsiedlertums verbunden mit der Liebestat, dem altruistisch-tätigen Moment des Dienens und Nützens, des Lebens „auch für andere“ im gemeinschaftlichen Verbande Gleichgesinnter.

Und doch hat auch Basilius die letzte und größte Konsequenz aus seinem Prinzip nicht gezogen. Er sowohl wie Pachomius beschränkten im Grunde die Pflicht zur Betätigung der Nächstenliebe für den Mönch auf den Mönch, d. h. auf den engen Kreis seiner klösterlichen Mitbrüder. Die praktische Nächstenliebe des Zönotiten hört also offiziell auf an der Grenzmarke seiner Klostermauer.

Die Frage, ob der einzelne Bruder oder das Zönotium als Gesamtheit durch seine Brüder die Liebespflicht des Dienens, Helfens und Nützens nicht auch gegenüber der außerklösterlichen Menschheit habe, bzw. ob eine Gemeinschaft das Recht habe, diese Liebespflicht auf sich selbst zu beschränken, also im Grunde den Fehler des Eremitentums in korporativer Form zu wiederholen, diese Frage hat sich leider weder Basilius noch Pachomius gestellt. Pachomius kümmerte sich um Nichtmönche wenig oder gar nicht. Nur einmal wird erwähnt, er habe für die armen Hirten der Umgegend eine Kirche gebaut und

³⁴ Regula fusior 6 = PG 31, 928—33. Basilius begründet das Zönotitentum weiter, indem er schreibt: „Wir sollen Glieder seines Leibes sein und darum in Eintracht uns zu einem Leib zusammenfinden. — Wenn aber jeder für sich allein lebt und nur an sich denkt, wie können wir da als Glieder einander dienen . . . wie zu dem einen Talent noch ein zweites gewinnen, wenn wir es in Wirklichkeit vergraben?“ Im gleichen Sinne sagte Ammian zu dem Reklusen Eusebius: „Wenn jemand nur allein für sich selber sorgt und lebt, so kann er dem Vorwurf der Eigenliebe kaum entgehen. Das Gesetz Gottes befiehlt, den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Es ist aber eine Tat der Liebe, auch viele andere an seinem (geistigen) Reichtum teilnehmen zu lassen.“ = Hist. Rel. 4 = 82, 1340—1. — Auch Gregor v. Nazianz sagt von sich, er habe geschwankt, ob er die Lebensweise der Mönche (Einsiedler) wählen solle, die „in engherziger Liebe“ (φιλορφ στενῶ) nur sich selber nützen, oder in der Welt bleiben (als Priester), wo man zwar nicht so sehr sich selber als anderen nützt. — Und später als Priester schreibt er: Niemand lebt für sich allein, sondern für alle Menschen. (Carmen de Vita sua II. 11. V. 303 u. 308 [PG 37, 1050] und Oratio 25, 4 [PG 35, 1203].)

ihnen selbst eine Zeitlang darin als Lektor gedient. Bezeichnenderweise wird aber ausdrücklich hinzugefügt: „Das tat aber Pachomius nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf Wunsch des Bischofs Serapion³⁵!“ (Freilich, wenn Pachomius Leute sah, die Gott nicht kannten, dann weinte er und hatte das Verlangen, womöglich alle zu retten. Als aber der hl. Athanasius ihn zum Priester weihen wollte, lehnte er ab.)

Wenn also auch die zönotischen Klosterregeln der ältesten und der nachfolgenden Zeit für die tätige Nächstenliebe des Mönches immer nur den unmittelbaren Kreis der Klostergemeinde im Auge hatten und eine außerklösterliche Betätigung entweder einfach nicht erwähnten oder sich auf das Verbot beschränkten, zwecklos außerhalb des Klosters herumzuschweifen, so hat doch andererseits die persönliche Initiative vieler Zönoten und Zönotiums- vorsteher immer wieder eine bedeutende welttätige Kulturarbeit geleistet, die der Kirche und der Menschheit zum höchsten Segen gereichte. Immer wieder kam vielen das große Gebot der allgemeinen Nächstenliebe zum Bewußtsein und die Erinnerung, daß Klausurmauern ein Schutz gegen die Welt und ihre Verführung, aber keine Entschuldigung dafür sein sollten, sich um die leibliche und geistige Not der übrigen Mitmenschen nicht zu kümmern.

Während noch Pachomius sich weigerte, die Priesterweihe anzunehmen und auch keinen seiner Mönche zum Priester weihen ließ, haben bald darauf im Orient wie im Okzident Mönche ohne Zahl die Reihen des Klerus bevölkert³⁶. Der göttliche Agapitus ging zu einem Einsiedler in die Lehre, um in der Übung des vollkommenen Lebens unterrichtet zu werden. Nachdem er aber hinlänglich herangebildet war, kehrte er in die Welt zurück „und streute den Samen aus, den er von jener göttlichen Seele empfangen hatte“. Er zeichnete sich darin bald so sehr aus, daß er mit der bischöflichen Hirtenfürsorge in seinem Vaterlande betraut wurde³⁷. Ja, die leuchtendsten Sterne am Kirchenhimmel des 4. Jahrhunderts begannen ihre Laufbahn in irgendeiner Eremitenhöhle oder in einem Zönotium.

Da ist in erster Linie der hl. Basilius selbst zu nennen. Er, der Praktiker, Verteidiger und, man kann sagen, Gesetzgeber des orientalischen Zönotitentums, verließ Einsamkeit und Kloster und wurde Seelsorgspriester in Cäsarea, bevor er seinem Bischof im Amte nachfolgte. Die letzte Konsequenz aus seinem Prinzip der allverpflichtenden Liebe hat er also für seine Person gezogen, nicht aber für die Zönotien als solche. Auch der hl. Athanasius, der begeisterte Biograph des Princeps Eremitarum, holte seine Bischöfe und Priester mit Vorliebe aus den

³⁵ Vita Pachomii 20; 1. c.

³⁶ Die dem hl. Basilius zugeschriebenen Constitutiones monasticae Kp. 9 (PG 31, 1369 CD) dagegen sagen: „Es geziemt sich nie, daß ein Mönch darnach strebe, Priester oder Abt zu werden. Das ist eine Krankheit des Teufels!“ (Wenn es nämlich aus Ehrgeiz geschieht.)

³⁷ Hist. Rel. 3 = 82, 1328 A.

Eremitenkolonien und Klöstern³⁸, und eine Verordnung der Kaiser Arkadius und Honorius erhob diese Praxis geradezu zum Gesetz. Desgleichen kamen aus der Stille der Einöde oder dem Schatten eines Zönobiums die Bischöfe Gregor v. Nazianz, Asterius v. Amasea, Diodor v. Tarsus, Acacius v. Beröa, Porphyrius v. Gaza, Palladius v. Helenopolis, Dioscur, Ammonius, S. Epiphanius und viele, viele andere. Johannes Chrysostomus bekennt sogar von sich selbst: „Wenn mich jemand vor die Wahl stellte, ob ich lieber ein guter Priester oder ein guter Mönch sein möchte, so würde ich für meinen Teil tausendmal lieber das erste wählen.“ Denn „das zurückgezogene weltabgeschiedene Leben bin ich gerne geneigt, als Beweis von Tugend anzusehen. Aber doch ist es kein hinlängliches Zeichen der Seelenstärke, die einer besitzt. Wer im stillen Hafen am Steuerruder sitzt, kann noch lange nicht seine ganze Kunst zeigen. Wer aber auf offener See und mitten im Sturm das Fahrzeug zu retten vermag, den wird jeder als ausgezeichneten Steuermann erklären. Darum brauchen wir auch den Mönch nicht so überschwänglich zu bewundern, wenn er in seiner Einsamkeit nicht angefochten wird . . . Wer sich aber mitten unter die Menschen begeben muß und genötigt ist, die Fehler und Sünden der großen Menge zu ertragen und trotzdem ungebeugt und standhaft das Schiffelein seiner Seele lenkt . . . ein solcher verdient mit Recht von allen gelobt und bewundert zu werden³⁹.“ Ja, Chrysostomus (De Compunctione 1, 6 PG 47, 403) polemisiert sogar gegen Mönche, die sich ihrer Weltflucht zu Liebe sträubten, welttätig zu sein, d. h. für die Seelen zu arbeiten: „Wenn man je einen Mönch bittet, ein kirchliches Amt (οἰκονομίαν) zu übernehmen, so fragen sie fast alle ohne Ausnahme zu allererst, ob sie da auch Ruhe (zur Beschauung = τὴν ἀνάπαυσιν) fänden, ob ihnen der Bittsteller auch Zeit zur Betrachtung (ἀνταπαύσει) zusichern könne“, und von Anfang bis zu Ende hört man dort nichts als das Wort Ruhe (τὸ τῆς ἀναπαύσεως ὄνομα).

Nur noch ein kurzer Ausblick auf die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte.

III. Welttätigkeit als korporative Berufsaufgabe.

In der Folgezeit gingen Orient und Okzident getrennte Wege. Der Orient blieb im großen und ganzen auf der Linie stehen, die die monastische Entwicklung bereits im 4. Jahrhundert erreicht hatte. Heute noch sind die orientalischen Mönche in der Mehrzahl Laien; ihr Interesse ist nicht auf Weltbetätigung, Welterneuerung und Welteroberung gerichtet, nicht auf Anteilnahme an den großen apostolischen Aufgaben der Kirche, sondern, wie schon zu des Chrysostomus' Zeiten, weit mehr auf ἀνάπαυσις, ἀπάθεια, ἡσυχία. Einen Hesychastenstreit hat es nur im Orient gegeben.

Das römisch-germanische Mönchtum des Abendlandes dagegen zeigte in seiner Weiterentwicklung einen viel weltaufgeschlosseneren Blick. Zwar hat

³⁸ Vgl. Epistola ad Dracontium 7 = PG 25, 532.

³⁹ De Sacerdotio 6, 6—7 = PG 48, 682—3.

auch der hl. Benedikt das zwecklose Herumschweifen außerhalb des Klosters verboten⁴⁰. Aber doch finden wir in den folgenden Jahrhunderten auch im Abendlande eine Unzahl von Mönchen als Priester und Bischöfe, ja selbst als Missionare für das Heil der Seelen eine reiche, fruchtbare Welttätigkeit entfalten. Die Namen eines hl. Augustin von Canterbury mit seinen Gefährten; eines hl. Bonifatius, Willibrord, Wilfried, Wigbert, Egbert, Kilian, Magnus, Willibald, Ludger, Ansgar, Rimbert und zahlloser anderer Missionäre zeigen, welche Kraft zur Weltbetätigung diese Männer in ihrer anfänglichen Weltflucht gefunden hatten, und daß ihnen die Weltflucht eine wertvolle Vorstufe zur welt-tätigen Nächstenliebe geworden war.

Auf diesem Wege machte sogar das gesamte abendländische Mönchtum einen geradezu programmatischen Fortschritt über seinen eigenen Ursprung hinaus, indem es sich aus einem Laieninstitut langsam aber stetig in einen Priesterorden umwandelte, der dann für die rein materiellen, körperlichen Arbeiten erst wieder eigene „Laienbrüder“ einstellen mußte.

Schon im Jahre 380 bedrohte eine Synode zu Saragossa (Spanien) im Kanon 6 jeden Geistlichen mit Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, der deshalb Mönch werden wolle, weil dies angeblich eine bessere Gesetzesbeobachtung sei⁴¹. Die Synode zu Nîmes (Frankreich) aber erklärte im Jahre 1096 im Beisein des Papstes Urban II., die Behauptung, Mönche dürfen nicht Priester werden, sei „falsch und töricht“. Im Gegenteil, Priester, die vorher Mönche gewesen, seien für die geistlichen Funktionen sogar geeigneter, als solche, die direkt aus der Welt kämen⁴². — Und schon 1076 hatte die Synode von Poitiers bestimmt, daß wenigstens Äbte Priester sein müßten⁴³.

Bald ging die Entwicklung im Sinne der Welttätigkeit noch weiter. Man findet Äbte sogar in den Reichsparlamenten (im englischen Parlament saßen deren 29) und unter den Reichsfürsten. Sie betätigen sich gelegentlich als Staatsmänner, wie der französische Abt Samson, oder als Anführer von Heeresabteilungen, die mit dem Kaiser ins Feld ziehen. Sie übten so allmählich eine „Weltbetätigung“ aus, die den ursprünglichen Ausgangspunkt der Weltflucht nur noch schwach und undeutlich erkennen ließ.

Das alte abendländische Mönchtum als Ganzes blieb nun offiziell auch seinerseits auf der angegebenen Entwicklungslinie stehen. An die Stelle des betenden, ackerbauenden und gewerbetreibenden Laienmönches war der mehr oder weniger nur-liturgische Priester-Mönch getreten, wie er hauptsächlich in Cluny ausgebildet wurde. Das *labora* ging im *Ora* auf⁴⁴. Nur einzelne, die eben als Ausnahmen galten, fanden den Weg zu entschlossener Weltbetätigung nach außen.

⁴⁰ S. *Regula* c. 66.

⁴¹ *Hefele*, Konziliengeschichte 1, 745.

⁴² Kanon 2 u. 3 = *Hefele* 5, 244.

⁴³ Kanon 7 = *Hefele* 5, 116.

⁴⁴ Vgl. *St. Hilpisch*, Geschichte des benediktin. Mönchtums. Freiburg 1929, S. 187.

Eine neue, grundsätzliche Weiterentwicklung brachten erst die spezifisch mittelalterlichen Orden, die die offene Weltbetätigung nicht mehr bloß ultra regulam betrieben und der Initiative einzelner überließen, sondern sie ex regula et officio geradezu zum zweiten Ordenszweck erhoben und zur allgemeinen Pflicht machten. Hierher gehören die Mönchsorden der Franziskaner, der Dominikaner als Predigerorden, der Mercedarier zum Loskauf von Gefangenen, besonders der geistlichen religiösen Ritterorden, die ihre „Weltbetätigung“ und Nächstenliebe sogar mit dem Schwert in der Hand betrieben!

Sie alle waren nur die Vorläufer einer großen Schar neuerer Orden und Kongregationen von Männern und Frauen, die alle die Weltbetätigung und Welteroberung als formellen irdischen Ordenszweck auf ihre Fahnen geschrieben, die als Lehrer und Professoren, als Prediger und Missionare oder als Engel der Barmherzigkeit im Dienste der Kranken und Hilfsbedürftigen der Welt zeigten, daß vollkommenes Christentum nicht bloß Weltflucht, sondern auch Weltbetätigung, nicht nur Kontemplation, sondern auch werktätige praktische Liebe im Dienste der Kirche und des Nächsten bedingt, daß das „Leben der Vollkommenheit“ einen Fortschritt bedeutet, wenn es den einzelnen befähigt, „nicht bloß sich selbst, sondern auch anderen zu nützen“, und daß auch die aus Gottesliebe gesetzte Tat der Nächstenliebe ein wirkliches, vollwertiges „Opus Dei“ ist.

So hat ein Grundgedanke in tausendjähriger Entwicklung von extremster Weltflucht zu offener entschlossener Weltbetätigung geführt, und heutzutage sind die Päpste die ersten, die nicht bloß Mönchen und Priestern, sondern allen Christen ohne Ausnahme die allgemeine Pflicht des „Laienapostolates“ verkünden und alles katholische Apostolat in der „Katholischen Aktion“ zusammenfassen. Das „nicht bloß sich selber, sondern auch anderen nützen“, das der hl. Basilius als Grundsatz auch für die weltflüchtigsten Eremiten aufstellte, hat so in fünfzehnhundertjähriger Arbeit das Bewußtsein, ja, das Gewissen der katholischen Welt durchdrungen.

Den Wert der Weltflucht verkennt die heilige Kirche deswegen weder für Ordens- noch für Weltleute. Sie hat das rein kontemplative Leben stillen, beschaulichen Naturen niemals verwehrt. Ja, durch das ganze Mittelalter kann man ein Ringen des eremitischen Gedankens um sein Existenzrecht gegenüber dem zönotischen beobachten. Auch heute noch bestehen die Karthäuser fort, und ladet die Kirche die aktiven Orden und selbst Weltleute ein, durch periodische Exerzitien in weltflüchtiger Stille und Einsamkeit wenigstens einige Tage im Jahre soli cum solo Deo zu sein, und aus diesem ewigen Born immer wieder die Kraft und Befähigung zu apostolischem Wirken zu schöpfen.

Die Entwicklung des ursprünglichen Gedankens ist bei einer organischen Verbindung des weltflüchtigen und welttätigen Motives angelangt. Die Weltflucht erscheint dabei mehr als eine Schule fürs Leben, denn das Leben selbst. — Diese Entwicklung haben sogar Vertreter alter und ältester „Orden“ mitgemacht.

Heutzutage begegnet man Karmelitern, Trappisten sowie Söhnen und Töchtern des hl. Benedikt, die in verschiedenen Weltteilen im Auftrag der heiligen Kirche und auf Grund besonderer Regelvorschrift als Sendboten des heiligen Glaubens wirken oder in Heimstätten der christlichen Caritas sich betätigen⁴⁵.

Schon im 4. Jahrhundert disputierten aber ägyptische Mönche miteinander, ob das weltflüchtige oder das welttätige Leben vollkommener sei. Es hatte sich nämlich folgendes ereignet: „Ein reicher Kaufmann starb. Seine beiden Söhne aber beschlossen, Mönche zu werden, doch jeder auf grundverschiedene Weise. Der eine gab sein ganzes Erbe weg an Kirchen, Klöster und Gefängnisse, lernte dann ein Handwerk, um als Einsiedler sein Brot verdienen zu können, und übte sich in Gebet und Abtötung. Der andere dagegen behielt sein Geld, baute ein Kloster, zog einige Brüder bei und nahm dann jeden Fremdling auf, jeden Kranken, jeden Greis und jeden Armen, und stellte außerdem jeden Samstag und Sonntag drei Tische bereit, an denen er die Dürftigen speiste. So verwendete er sein Vermögen.“ Nachdem aber beide Brüder gestorben waren, stritten die Mönche darüber, welcher von beiden vollkommener gehandelt und gelebt habe. Sie gingen zum seligen Abt Pambo, damit er die Frage entscheide. Und Abt Pambo entschied: Es sind beide vollkommen und beide stehen auf gleicher Stufe der Heiligkeit⁴⁶!

⁴⁵ P. Beda Danzer O. S. B., Die Benediktinerregel in der Übersee. St. Ottilien 1929.

⁴⁶ Hist. Laus. 14.

Die praktische Arbeit der Kinderfreundebewegung und unsere Aufgaben und Gegenmaßnahmen.

Von Dezernent Dr. Konrad Algermissen, M.Gladbach.

Von *Hendrik de Man* stammt das Wort: „Die eigentliche sozialistische Aufgabe fängt erst an, wenn der Klassenkampf einen Mindesterfolg gezeitigt hat. Dieser Mindesterfolg ist für die arbeitenden Massen ein Mindestmaß an Wohlstand, Freizeit, Sicherheit und Selbständigkeitsgefühl. Dadurch können die dringlichsten materiellen Bedürfnisse so befriedigt werden, daß die höheren geistigen Bedürfnisse als Massenerscheinung die Oberhand gewinnen können¹.“ In diesen Worten liegt zum großen Teil die Erklärung für das intensive Arbeiten und die Erfolge des heutigen kulturellen Sozialismus. In jahrzehntelangem Ringen hat der Sozialismus für die Massen ein gewisses Mindestmaß an Wohlstand und Freizeit erreicht. Die Kriegseignisse beschleunigten die Entwicklung in dieser Hinsicht. Gleichzeitig setzte in der gesamten Geistesentwicklung der Menschheit eine Reaktion gegen das Vorherrschen der rein technisch materiellen Grundeinstellung des letzten Jahrhunderts ein, eine Reaktion, unter deren Einfluß auch die sozialistische Bewegung geriet. So traf sich die innere wirtschaftliche und politische Entwicklung des Sozialismus mit der äußeren Umstellung der Geistesströmung der Menschheit. Das Resultat war, daß im Sozialismus neben seiner wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Betätigung eine kulturelle Strömung immer stärker in den Vordergrund rückte.

Es entstanden für die geistigen Interessen Volks- und Arbeiterhochschulen, für die künstlerischen Interessen eigene vom Sozialismus getragene Theater- und Konzertaufführungen für die Arbeiterschaft. Es organisierte sich die freie Volksbühne. Dichter wuchsen plötzlich aus dem Arbeiterstand selber heraus, die in der Arbeiterdichtung dem Lied, der Ballade und dem Sprechchor einen neuen Inhalt und teilweise eine neue Form gaben². Für die Interessen der Gesundheit und Körperkultur wurde der „Verband für Arbeiter-Sport- und -Körperkultur“ gegründet. Es entstanden der Touristenverein „Die Naturfreunde“, der „Verein der abstinenten Arbeiter“ und ähnliche Organisationen. Eigene Zeitschriften kamen heraus, die dem so starken kulturellen Streben der sozialistischen Massen Festigung, Richtung und Vertiefung zu geben versuchen³. Für die weltanschau-

¹ *Hendrik de Man*, *Der Sozialismus als Kulturbewegung*, Arbeiterjugend-Verlag, Berlin 1929, 38.

² Die sozialistische Arbeiterdichtung ist zum größten Teil vom Berliner Arbeiterjugendverlag herausgegeben.

³ An erster Stelle sind zu nennen „Die Bücherwarte. Zeitschrift für sozialistische Buchkritik“. Herausgegeben vom Reichsausschuß für sozialistische Bildungsarbeit, Berlin, zur Zeit im 5. Jahrg.; „Kulturwille. Monatsblätter für Kultur der Arbeiterschaft“. Verlag der Leipziger Buchdruckerei, Leipzig C 1, zur Zeit im 7. Jahrg.; vgl. zum Ganzen *V. Fadrus* in „Die Erziehung“, 5. Jahrg., Leipzig 1930, 238 f.

lichen Interessen entwickelte sich aus dem Sozialismus der Gegenwart einerseits die Strömung des religiösen Sozialismus, die aber nur schwach geblieben und zum Teil in unfruchtbarem, wirklichkeitsfremdem und begriffsverschwommenem Romantizismus versandet ist, und andererseits die mächtig emporwachsende Bewegung des proletarischen Freidenkertums, die gerade unter dem Einfluß der irrationalen Geistesströmung der Gegenwart versucht, mit Hilfe einer Art freidenkerischen Kultus die Ideenwelt der rein diesseitig orientierten marxistischen Weltanschauung für das Gemeinschaftsleben befruchtend und neugestaltend zu machen⁴.

Im Fortlauf dieser kulturellen Strömung im heutigen Sozialismus entstand für die Interessen des Arbeiterkindes und die Zwecke der sozialistischen Erziehung die Kinderfreundebewegung. Proletarisches Freidenkertum und Kinderfreundebewegung sind die bedeutendsten Triebe am kulturellen Zweige des Weltbaumes des Sozialismus.

Wir haben in der letzten Nummer vorliegender Zeitschrift⁵ Geist und Geschichte der Kinderfreundebewegung betrachtet und sind dabei zur Erkenntnis gekommen, daß die geschichtliche Entwicklung der Kinderfreundebewegung ihren Weg von der fürsorgerischen Betreuung des Proletariatskindes zur systematischen Erziehungsbewegung mit klarer sozialistischer Zielsetzung genommen hat, und daß diese Erziehungsbewegung heute bereits in das Stadium der aktiven Selbsterziehung der Kinderwelt des sozialistischen Arbeiterstandes gekommen ist. Es handelt sich nun für uns darum, die positive, praktische Arbeit der Kinderfreundebewegung im einzelnen zu betrachten, weil sich erst daraus ein Überblick über unsere Aufgaben und Gegenmaßnahmen gewinnen läßt.

1. Die Erziehungsforderungen der Kinderfreundebewegung.

Die praktische Erziehungsarbeit der Kinderfreundebewegung ist bedingt durch die positiven, konkreten Erziehungsforderungen, die sich die Bewegung setzt. Wir haben bereits in unserm ersten Artikel⁶ als Gesamtziel der Kinderfreundebewegung die Schaffung der kommenden klassen- und staatenlosen, rein diesseitig orientierten sozialistischen Menschheit bezeichnet. Aus diesem Gesamtziel der Bewegung ergibt sich die Erziehungsaufgabe, die der Reichsobmann der deutschen Kinderfreundebewegung, *Kurt Löwenstein* in Berlin, kennzeichnet als „Erziehung zur sozialistischen Demokratie unter dem Gesichtspunkte der Produktion in genossenschaftlichen Formen, getragen von dem Geiste der Weltlichkeit, des Internationalismus und Pazifismus“⁷. Ein anderer Führer charak-

⁴ Vgl. darüber *meine* Darlegungen in der Schrift „Freidenkertum, Arbeiterschaft u. Seelsorge“, 3. u. 4. Aufl., Hannover 1930.

⁵ S. 32—52 des laufenden Jahrganges.

⁶ S. 32.

⁷ *K. Löwenstein*, Das Kind als Träger der werdenden Gesellschaft, 2. Aufl., Jungbrunnen, Wien 1929.

terisiert die Erziehungsaufgabe der Kinderfreundebewegung als Erziehung zur „Begründung einer solidarischen, klassenlosen, nicht mehr vom Einzelkampf, nicht mehr vom Völkerkampf, aber auch nicht mehr vom Klassenkampf erfüllten Gesellschaftsordnung, zur Schaffung einer Gesellschaft, in der nicht das Recht des Stärkeren grundlegendes Gesetz sein soll, sondern die aufgebaut ist auf brüderlicher Solidarität und der Pflicht des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren⁸.“

Aus dieser Erziehungsaufgabe ergeben sich im Hinblick auf die psychische Eigenart des Kindes vier konkrete Erziehungsforderungen, die in systematischer Aufeinanderfolge, aber doch gegenseitiger Ergänzung und Durchdringung am Kinde verwirklicht werden sollen. Diese vier Erziehungsforderungen sind: die gefühlsmäßige Erziehung des Kindes zur Solidarität, die gefühlsmäßige Bildung des Klassengefühls, die verstandesmäßige Erziehung zum soziologischen Denken und damit die Bildung des Klassenbewußtseins und schließlich die Erziehung zur proletarischen Disziplin⁹.

a) Die erste Forderung sozialistischer Erziehung ist also die gefühlsmäßige Erziehung der Kinder zur Solidarität. Diese Forderung soll vor allem durch das solidarische Verhalten der Erwachsenen, besonders der Eltern, gegenüber den Kindern erreicht werden. Der Sozialismus geht von dem Gedanken aus, daß die alte Form obrigkeitlicher Gesinnung der Erwachsenen gerade in dem schon durch die häuslichen Verhältnisse bedrückten Proletarierkinde Minderwertigkeitsgefühle der Wehrlosigkeit und Abhängigkeit erzeugt¹⁰, die sich in seelischer Reaktion in einem immer mehr wachsenden Geltungstrieb äußern, der schließlich wieder zur Unterdrückung anderer führt. „Als seelische Folge dieser allseitigen Unterdrückung stellt sich vor allem das Gefühl der Wehrlosigkeit, der Abhängigkeit, der Minderwertigkeit ein: damit aber auch der dem Geltungstrieb entspringende Wille, diesem Zustand der Wehrlosigkeit, der Abhängigkeit, der Minderwertigkeit sobald als möglich zu entfliehen, also erwachsen zu sein. Groß werden, stark werden, mächtig werden, das sind die sehnlichsten Wünsche der meisten Kinder von heute. Und warum groß, warum stark, warum mächtig werden? Um dann ebenso herrschen, befehlen, unterdrücken zu können, wie man selbst beherrscht und unterdrückt worden ist. So schmiedet sich das Kind unbewußt einen Lebensplan. Aber nicht einen Lebensplan der Solidarität, sondern einen Lebensplan des Herrschaftswillens. Nicht den Lebensplan eines

⁸ F. Kanitz, Kämpfer der Zukunft, Jungbrunnen, Wien 1929, 39.

⁹ Vgl. dazu im einzelnen F. Kanitz, a. a. O., 38—72.

¹⁰ In diesem Sinne sagt Löwenstein: „Das Arbeiterkind teilt die wirtschaftliche Not und das unsichere Dasein seiner Arbeitereltern; es erlebt darüber hinaus in der häuslichen Enge, in der Bedrücktheit der Eltern eine zweite Form der Unterdrückung. In den meisten Proletarierfamilien herrscht im häuslichen Kreise noch die alte Form obrigkeitlicher Gesinnung.“ K. Löwenstein, Die Aufgaben der Kinderfreunde, Selbstverlag der Reichsarbeitsgemeinschaft der Kinderfreunde, Berlin 1929, 5. u 6.

Sozialisten, sondern den Lebensplan eines Menschen von der gegenwärtigen, von der bürgerlichen Welt¹¹. Aus diesem Grunde wird seitens der Kinderfreundebewegung gefordert, daß die proletarischen Erwachsenen dem Kinde gegenüber von allem Kommandieren, von jeder Unterdrückung und Züchtigung absehen und die Kinder als gleichberechtigte Mitmenschen, als kleine Klassengenossen behandeln.

b) Die Erziehung des Proletarierkindes zur Solidarität muß, wenigstens heute noch, gleichzeitig eine Erziehung desselben zum Kampf für die Solidarität sein. Denn tatsächlich gibt es diese solidarische Gemeinschaft, worunter die Kinderfreundebewegung die sozialistische Gesellschaft versteht, vorerst nur in den Organisationen des klassenbewußten Proletariats, in den Kampfgemeinschaften der Arbeiterklasse¹².

Deshalb geht die zweite Forderung der Kinderfreundebewegung auf die gefühlsmäßige Verbindung der Kinder mit der sozialistischen Gesamtbewegung, auf die Bildung des Klassengefühls. Durch das Miterleben der großen Feste der Arbeiterschaft, durch das Mitsingen sozialistischer Lieder, durch die Teilnahme an sozialistischen Aufzügen, durch den Gebrauch sozialistischer Symbole sollen die Arbeiterkinder sich in die sozialistische Bewegung einleben und in ihren innersten und tiefsten Gefühlen mit ihr verwachsen. Der Gruß „Freundschaft“, die Anrede „Genosse“ oder „Genossin“, die auch die Arbeiterkinder schon im Verkehr mit den erwachsenen Arbeitern gebrauchen, sollen als kleine, aber wertvolle Mittel zur Bildung des Klassengefühls dienen. Vor allem sollen die rote Fahne, die in der Kinderfreundebewegung tatsächlich die symbolische Bedeutung des Kreuzes im Christentum bekommen hat, das Gruppen- und Lagerleben in Gemeinschaft mit erwachsenen Sozialisten und die Wanderschaften mit ihnen die Kinder mit unzerreißbaren Fäden an die Arbeiterklasse binden. In diesem Sinn macht *Kanitz* hinsichtlich der Bedeutung der Kinderfreunde die sehr feine und treffende Bemerkung: „Wenn die Kinderfreunde nichts anderes täten als mit den Kindern zu spielen, zu singen und zu tanzen, sie leisteten ungeheuer viel für den Sozialismus. Ganz abgesehen davon, daß sie die Kinder der gefühlsmäßigen Beeinflussung feindlicher Mächte entreißen, sie bringen die Kinder, indem sie ihnen Freude bereiten, in eine immer inniger werdende, gefühlbetonte Verbindung mit der Arbeiterklasse. Denn früher oder später erfahren die Kinder, daß es Sozialisten sind, die ihnen so viele frohe Stunden bereitet, die ihnen sooft Lachen und Freude gebracht haben; und indem sie diese sozialistischen Kinderfreunde liebgewinnen, gewinnen sie immer stärker die ganze sozialistische Bewegung lieb.“ Es liegen in diesen Worten ernste Gedanken für uns, für die persönliche Art des Katecheten und des jugendlichen Kindergruppenführers.

c) Mit der gefühlsmäßigen Bildung des Arbeiterkindes zur Solidarität und zum Klassenkampf soll sich früh die verstandesmäßige Erziehung zum

¹¹ *Kanitz*, a. a. O. 42.

¹² Ebd. 47.

soziologischen Denken verbinden. Das Klassengefühl des Arbeiterkindes soll zum Klassenbewußtsein werden. Das ist die dritte Forderung der Kinderfreundearbeit. Diese verstandesmäßige Aufklärungsarbeit soll im Elternhaus beginnen, sobald das Kind anfängt, in seiner kindlichen Art soziale Fragen zu stellen. Wenn die Not der Familie und der Hunger dem Kinde die Frage und Bitte nach Brot auf die Lippen drängen, wenn die Arbeitslosigkeit des Vaters das Kind die Frage stellen läßt: „Mutter, warum hat Vater keine Arbeit?“, wenn die Ungleichheit in der Verteilung irdischer Güter das Proletarierkind traurig und schmerzlich auf den begüterten Spielkamerad schauen läßt, dann soll dem Kinde in gründlicher, schlichter Beantwortung die erste verstandesmäßige Anregung zum soziologischen Denken gegeben und das Kind über die ungerechte heutige Wirtschaftsordnung aufgeklärt werden. Es soll früh das verderbliche Wesen der kapitalistischen Produktionsweise, aus der Elend und Ausbeutung, Verbrechen und Kriege entstehen, klar erkennen lernen, um so zum bewußten Klassenkämpfer zu werden. Diese Aufklärungsarbeit müssen die geschulten Führer der Kindergruppen, der Kinderhorte, der Zeltlager systematisch fortsetzen.

d) Die dreifache Erziehung zur Solidarität, zum Klassengefühl und zum Klassenbewußtsein soll ihre Ergänzung finden in der Erziehung zur proletarischen Disziplin. Bezogen die beiden ersten Forderungen sich ausschließlich auf die Gefühlsbildung, die dritte auf die Verstandeschulung, so erstrebt diese vierte die Willensbildung des Arbeiterkindes. Das Arbeiterkind soll früh lernen, sich freiwillig in die Aufgaben der Gesamtheit einzuordnen und diesen Gesamtaufgaben gegenüber seine selbstsüchtigen Sonderauffassungen, Sonderinteressen und Sonderbedürfnisse zurückzustellen und unterzuordnen. Die Kinderfreundebewegung ist sich darüber klar, daß der Sozialismus in diesem Punkt bis heute versagt hat und scheut sich nicht, die Mehrzahl der gegenwärtig lebenden Proletariergeneration als „verhinderte Kapitalisten“ zu bezeichnen¹³.

Diese proletarische Disziplin soll das Kind hauptsächlich in „gut organisierten und möglichst innig zusammenlebenden Kindergemeinschaften“ lernen, wo „eine möglichst große Kinderzahl gemeinsame Erlebnisse hat und gemeinsame Aufgaben erfüllt“. Solche Kindergemeinschaften bilden die Gemeinschaftsschulen, in denen die Kinder ein wirkliches Mitbestimmungsrecht haben, und vor allem die Gruppen der Kinderfreunde und Roten Falken, in denen die Kinder „nicht Objekte der Erziehung, sondern mitbestimmende und mitgestaltende Subjekte“ sind¹⁴. Das Gemeinschaftsgefühl und das Gemeinschaftsleben sollen dem Kinde letzte und tiefste Beweggründe seines sittlichen Handelns geben. Dieses Gemeinschaftsgefühl und Gemeinschaftserleben wirkt bestimmend und richtunggebend in den einzelnen Lebensfragen. Weil der Alkohol den Kampf des Proletariats für die sozialistische Gemeinschaft schwächt und schädigt, gilt

¹³ Kanitz 66.

¹⁴ Ebd. 66 f.

als Forderung: absolute Abstinenz. Weil sexuelle Ausschweifung die Kräfte hinsichtlich der Interessen des Gemeinwohles ablenkt und lähmt und zu unsolidarischem Verhalten gegen die gleichberechtigte Frauenwelt führt, ist sie zu verurteilen. Weil die großen Aufgaben des Gemeinwohles nur durch gründlich geschulte Menschen gelöst werden können, ist Arbeiterbildung wichtigste sittliche Forderung. Weil das schwere Ringen des Proletariates um eine neue Menschheit gesunder, gestählter, wehrhafter Menschen bedarf, wird Körperkultur zum verpflichtenden Gebot proletarischer Sittlichkeit.

Der letzte und tiefste Sinn all dieses Strebens und Arbeitens ist, die marxistische, rein diesseitig orientierte, auf die Schaffung einer klassen- und staatenlosen, irdisch glückseligen Menschheitsgemeinschaft hinzielende Weltanschauung im Leben des Proletarierkindes Wirklichkeit werden zu lassen, sozialistische Weltanschauung und Kindesleben aufs innigste miteinander zu verbinden. In diesem Sinn spricht der Reichsobmann der deutschen Kinderfreundebewegung das Wort: „Unsere Kinder sollen nicht Gesellschaftszertrümmerer, sondern Aufbauer der Gesellschaft sein. Sie sollen nicht von der Leidenschaft des Augenblicks und vom Zufall des Kampfes abhängig werden, sondern bewußte Organisatoren, feinsinnige Konstrukteure und geistvolle Methodiker werden. Darum müssen sie erfüllt werden mit dem Geiste der neuen Zeit, müssen ihn lebendig in ihrem eigenen Leben verspüren und ihn schaffend hineinleiten in alle Einrichtungen des Lebens¹⁵.“

Nur wenn wir uns über diese durchaus positiven Erziehungsaufgaben und Erziehungsforderungen der Kinderfreundebewegung klar sind, werden wir imstande sein, sie in ihrer ganzen Bedeutung und Gefahr zu erkennen und dementsprechend unsere Aufgaben zu erfassen.

2. Die Erziehungsfaktoren und Erziehungsmittel der Kinderfreundebewegung.

Den Erziehungsaufgaben und Erziehungsforderungen der Kinderfreundebewegung entsprechend ist ihre Einstellung zu den Erziehungsfaktoren. Da die Kinderfreundebewegung zu einer rein diesseitigen Lebensauffassung im Sinne des Marxismus erziehen will, wird die Kirche als Erziehungsfaktor grundsätzlich ausgeschaltet und die religiöse Gedankenwelt bei der Erziehung vollkommen abgelehnt: „In einem Jahrhundert, das von technischen Erfindungen und sozialen Erkenntnissen so erfüllt wird wie das unsere, ist für die allermeisten Dogmen der Kirche kein Platz. Erwachsene Menschen, zum erstenmal mit diesen Dogmen der Kirche vertraut gemacht, würden sie nie und nimmer glauben, würden ihre Künder für Narren und Gaukler halten. Die letzte Zufluchtsstätte der Kirche sind die Kinder. In diesen paart sich grenzenlose Glaubensseligkeit mit stärkster

¹⁵ K. Löwenstein, Das Kind als Träger der werdenden Gesellschaft, 2. Aufl., 34.

Aufnahmefähigkeit. Würde man der Kirche verwehren, ihre Dogmen den Kindern zu übermitteln, sie würde alsbald kraftlos in sich zusammenbrechen¹⁶.“

Aus diesen Worten spricht der Geist jenes Rationalismus, der unter dem Einfluß des Zeitalters der exakten Wissenschaften zum theoretischen Atheismus wurde. Sowohl die rein diesseitige Zielsetzung wie der im dialektischen Materialismus liegende Ausgangspunkt der Kinderfreundebewegung bewirken, daß ihre Erziehungsmethoden areligiös und antikirchlich sind¹⁷.

Als erster positiver Erziehungsfaktor kommt für die Kinderfreundebewegung die Familie in Betracht.

a) Die Familie. Die Kinderfreundebewegung ist vielfach als grundsätzlich familienzerstörend hingestellt worden. Das ist ein Irrtum. Ihrer sozialistischen Grundeinstellung entsprechend, lehrt die Kinderfreundebewegung allerdings, daß das Kind Eigentum der Gesellschaft sei. Vor allem erklärt sie die heutige durchschnittliche Proletarierfamilie ihrer Not, ihrer Beengtheit und ihrer bourgeoisen Rückständigkeit wegen als unfähig, für die kommende Gesellschaft zu erziehen. Daraus entspringt eine feindliche Stellung und ein Kampf gegen die heutige Familie¹⁸. Aber wir müssen diesen Kampf aus den Zeitumständen zu verstehen suchen und dürfen der sozialistischen Kinderfreundebewegung nicht einfach die gesamte Zielsetzung des Kommunismus unterschieben. Bekanntlich hat auch der Kommunismus eine Kinderfreundebewegung geschaffen, die sich als „Gemeinschaft der Jungpioniere“ bezeichnet. Die sozialistische Kinderfreundebewegung lehnt diese kommunistische Richtung scharf ab.

Die sozialistische Kinderfreundebewegung ist sich ebenso wie der gesamte westeuropäische Marxismus, der in unseren Tagen eine starke innere Krisis durchmacht, über die Verwirklichung der verschiedenen kulturellen Probleme, besonders auch über Aufgabe und Stellung der Familie, in der kommenden sozialistischen Gesellschaft im einzelnen nicht klar. Tatsache aber ist jedenfalls, daß sie, trotz aller Betonung des Eigentumsrechtes der Gesellschaft am Kinde und trotz des Kampfes gegen die heute tatsächlich vielfach erzieherisch versagende Familie, dennoch die Familie, wenigstens heute noch, als den „bedeutendsten Erziehungsfaktor¹⁹“ wertet und sich nicht scheut, das Wort zu sprechen: „Jede Erziehungsforderung, so auch die sozialistische, muß sich mit allem Ernst und Nachdruck an die Familien, an die Mütter und Väter wenden²⁰.“

Die erste Erziehungsaufgabe, die gerade die Familie nach Auffassung der Kinderfreunde am besten lösen kann, ist, wie wir bereits oben gesehen haben, die solidarische Gefühlsbildung des Kindes. Das Haupterziehungsmittel hierfür ist das solidarische Verhalten der Eltern dem Kinde gegenüber. Aber auch zur

¹⁶ F. Kanitz, Kämpfer der Zukunft, 84.

¹⁷ Vgl. dazu auch *unsere* Darlegungen auf S. 44 vorliegender Zeitschrift.

¹⁸ Vgl. *unsere* Ausführungen auf S. 44 f.

¹⁹ Der Ausdruck wörtlich bei Kanitz, a. a. O. 74.

²⁰ Ebd. 75.

Bildung des Klassengefühls und des Klassenbewußtseins kann das Elternhaus viel beitragen. Als besonderes Mittel der Bildung des Klassengefühls soll die Abhaltung proletarischer Festtage im Elternhaus dienen, als Mittel zur verstandesmäßigen Bildung des Klassenbewußtseins die sorgfältige und wohlüberlegte Beantwortung der sozialen und politischen Fragen der Kinder und das regelrechte Politisieren der Eltern mit ihnen.

b) Die Schule. Die Kinderfreundebewegung ist sich darüber klar, daß der sozialistische Lehrer in der heutigen Schule nur zum Teil die Erziehungsaufgaben der Bewegung erfüllen kann: „Die entscheidende Wandlung wird erst erfolgen, wenn das Proletariat die Staatsgewalt erobert hat²¹.“

Trotzdem kann auch heute schon manches geschehen hinsichtlich der ersten, dritten und vierten Erziehungsaufgabe, d. h. hinsichtlich der Gefühlsbildung für die Solidarität, der verstandesmäßigen Erziehung zum Klassenbewußtsein und der Erziehung zur proletarischen Disziplin. In erster Hinsicht kann der Lehrer ähnlich wirken wie die Eltern in der Familie, indem er als „gleichberechtigter und gleichverpflichtender Kamerad mit den Kindern lebt und arbeitet“. Hinsichtlich der Erziehung zum Klassenbewußtsein kann der Lehrer direkt wirken durch Vermittlung soziologischer Kenntnisse, und indirekt dadurch, daß er die Kinder zum kritischen Denken erzieht und ihnen Wege zeigt, dieses Denken auf dem Gebiet der Menschheitsgeschichte und der Gesellschaft anzuwenden. Die proletarische Disziplin kann er sowohl durch sein eigenes Sicheinordnen in die Klassengemeinschaft, wie durch Erziehung der Kinder zu diesem Sicheinordnen pflegen und pflegen helfen. Am wenigsten Möglichkeit hat er allerdings in der heutigen Schule, das sozialistische Gefühlsleben zu vermitteln und zu fördern, da er eigentlich sozialistische Symbole in der Schule nicht gebrauchen und sozialistische Feiern durch die Schulgemeinschaft nicht begehen darf. Auch hinsichtlich der übrigen Erziehungsforderungen sind ihm, wie schon bemerkt, derart die Hände gebunden, daß seine erzieherische Tätigkeit im Sinne des Sozialismus nur eine bruchstückweise ist.

Da mithin weder Elternhaus noch Schule dem Arbeiterkinde von heute das ganz zu geben vermögen, was die Freunde des Proletarierkinde als wesentliche Forderungen für dessen Erziehung betrachten, so tritt die Gemeinschaft dieser Kinderfreunde selber mit ihren Erziehungsmitteln ergänzend auf den Plan.

c) Die Erziehungsaufgaben und Erziehungsmittel der Kinderfreunde. Die Erziehungsaufgaben der Kinderfreunde sind in erster Hinsicht Aufgaben an jenen Faktoren, die als erste berufen sind, die Erziehung am Arbeiterkinde zu leisten: an Elternhaus und Schule.

1. Die Arbeit an den Eltern. Die Erziehungsarbeit der Kinderfreunde an den Eltern ist zunächst aufklärender Art. Durch Schriften, Vorträge und Veranstaltung von Elternabenden seitens der Kinderfreunde werden die Eltern

²¹ F. Kautz, a. a. O. 80.

mit den Zielen und praktischen Arbeiten der Kinderfreundebewegung vertraut gemacht und dadurch angeregt, sich selber und ihre finanziellen Mittel in den Dienst dieser Bewegung zu stellen. Diese aufklärende Arbeit ist in den letzten Jahren mit großem Geschick betrieben²² und hat viele Erfolge gezeitigt.

Neben dieser aufklärenden, mehrwerbenden Tätigkeit arbeiten die Kinderfreunde durch besondere Schriften, Versammlungen, Vorträge und Kurse darauf hin, das heutige Elternhaus stärker zu befähigen, seine erzieherischen Aufgaben für die sozialistische Gesellschaft zu erfüllen.

2. Die Arbeit an der Schule. In ähnlichem Sinn wird seitens der Kinderfreundebewegung auch an der Lehrerschaft gearbeitet und der Erfolg ist ein stetes Wachsen der in der Bewegung aktiv tätigen Lehrer. Nicht umsonst steht ein Schulrat als Reichsobmann an der Spitze des deutschen Zweiges der Bewegung.

Vor allem aber sucht die Kinderfreundebewegung die Elternschaft für die Bedeutung der Schule zu interessieren und sie zum Eintreten für den Schulfortschritt im sozialistischen Sinn und zum Schulkampf zu erziehen.

3. Die Arbeit an den Kindern und Helfern. Ihre wichtigsten Aufgaben sieht die Kinderfreundebewegung selbstverständlich in der direkten Arbeit am Proletarierkinde und in der systematischen und gründlichen Durchbildung von Helfern und Helferinnen.

Ferienheime und Kinderhorte. Um im Sinne der obigen vier Erziehungsforderungen zu wirken, werden die Kinder in eigenen Ferienheimen und Erholungsstätten untergebracht und in sozialistischen Jugend- und Kinderhorten an freien Nachmittagen gesammelt. Dort werden Bastel- und Werkabende veranstaltet, Lieder- und Volkstänze eingeübt. Dort wird gesungen und musiziert und das Kind durch Vorträge mit anschließender Aussprache, besonders durch Lichtbildervorträge, in die Ideenwelt des Sozialismus eingeführt²³. Die österreichische Kinderfreundebewegung hat bereits eine eigene pädagogische Reichsstelle eingerichtet, der die Ferienstelle angegliedert ist, die Veranstaltungsprogramme für Kinderabende ausarbeitet, den Ortsgruppen passende Ge-

²² Bei einem meiner Besuche im letzten Jahr auf der Insel Nemedi waren mehrere tausend Eltern und Angehörige aus dem Rheinland, besonders aus Köln, auf Schiffen bis Andernach gekommen, wurden dort von den 2500 Kindern in langem Zuge mit roten Fahnen und Wimpeln unter den Klängen der Gesänge und Musik abgeholt und mit großen Aufführungen, Ansprachen und Veranstaltungen im Lager begrüßt und willkommen geheißen. Die ganze Aufmachung machte auf die Eltern einen sichtlich tiefen Eindruck.

²³ Für die Erziehung der Kinder wie der Eltern und zur Werbung in bislang nicht interessierten Kreisen sind seitens der Bewegung folgende Lichtbilderserien geschaffen: „Das proletarische Kind“ (81 Bilder von M. Hodann), „Mit den Kinderfreunden auf Fahrt und im Zeltlager“ (63 Bilder von H. Neddermeyer), „Kinderrepublik Seekamp“ (71 Bilder von M. Löwenstein) und „Die Kinderfreundebewegung“ (70 Bilder von Weinberger u. Schmidbauer). Die Serien sind erschienen im Film- und Lichtbilddienst, Berlin SW 68, Lindenstraße 3.

dichte, Erzählungen, Sprechchöre und Lieder für ihre Veranstaltungen zusendet und die einlaufenden Berichte über die durchgeführten Feiern systematisch durcharbeitet, um so ein reiches Erfahrungsmaterial zur Verfügung zu haben. Eine eigene Kasperlstelle fertigt Kasperlkisten an und hat ein Wanderkasperltheater geschaffen. Die von *Studynke* verfaßte Broschüre „Der rote Kasperl“ führt in die Bedeutung der sozialistischen Kasperltheater ein und zeigt Wege der praktischen Arbeit²⁴.

Ganz besonderen Wert im Dienste der sozialistischen Erziehung haben natürlich die Kinderrepubliken, deren große Bedeutung als Hochschule für die Rote-Falken-Erziehung wir bereits kennengelernt haben²⁵. Die Kinderrepubliken bieten die beste Möglichkeit, alle vier Forderungen sozialistischer Erziehung systematisch durchzuführen und gleichzeitig unter der Kinderwelt selber die Helfer und Helferinnen für die Bewegung heranzubilden.

Ausflüge und Wanderungen. Auch die gemeinsamen Ausflüge und Wanderungen der Kindergruppen, die am Wochenende oder Sonntags und in den Ferien unter Leitung der Gruppenführer, ehrenamtlicher jungsozialistischer Helfer, veranstaltet werden, stehen ganz im Dienste sozialistischer Erziehung. An die Werke der Natur oder Industrie wird angeknüpft, um über religiöse und soziale Probleme im Sinne der sozialistischen Weltanschauung Aufklärung zu geben. Diese Gruppenführer und -führerinnen machen eine planmäßige, fortlaufende Schulung durch.

Weltanschauungsfeiern. Als besonders wertvolles Mittel sozialistischer Erziehung, besonders der Gemütsbildung im sozialistischen Geist, haben sich die Weltanschauungsfeiern erwiesen. Diese seitens der Kinderfreundebewegung für das Proletarierkind veranstalteten Weltanschauungsfeiern und Weihestunden gleichen im programmatischen Aufbau und im inneren Geist ganz denen des proletarischen Freidenkertums²⁶. Besonderer Wert wird gelegt auf die Begehung und Ausgestaltung der Jugendweihefeier, die die Stelle der Feier der ersten heiligen Kommunion vertritt, und des Festes des Kindes, auch Frühlingsfest genannt, das als Gegenkundgebung für den Tag des Fronleichnamsfestes gedacht ist. Ein Programm dieses Festes schreibt vor:

„Das Fest soll auf einer freien Wiese stattfinden. Die Kinder sollen in geschlossenem Zuge mit geschmückten Wagen aller Art zum Festplatz ziehen. Am Festplatz wird vor Beginn der Feier eine Rede gehalten an die versammelten Eltern und Kinder über den Freudentag in der Natur und mit dem Kinderfreundeliede „Wir sind jung, und das ist schön!“ beendet. Dann folgen:

²⁴ Die rote Saat, 8. Bericht, Wien 1929, 14.

²⁵ Vgl. S. 47—52 im laufenden Jahrg. *vorliegender Zeitschr.*

²⁶ In Nr. 4 (Jahrg. 1928), 319—322 *vorliegender Zeitschr.* habe ich die Idee und Form dieser Feiern im Umriß gezeichnet und in der 3. u. 4. Aufl. *meiner Schrift* „Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge“, Hannover 1930, Programme einer Wintersonnenwendfeier (sozialistisches Weihnachtsfest) und einer Sommersonnenwendfeier veröffentlicht.

A. Massenaufführungen:

1. Turner-Freübungen der Kinder,
2. Tänze und Reigen,
3. Stafettenlauf der Kinder.

B. Geteilte Spiele: Kreis-, Lauf-, Ballspiele.

C. Kasperltheater.

D. Lustige Wettkämpfe, Topfabschläge, Sackhüpfen.

E. Chorlied: Brüder zur Sonne²⁷."

Daß dieser von der Kinderfreundebewegung übernommene freidenkerische Kultus vielfach Anklang findet, geht aus der Tatsache hervor, daß die Wiener Frühlingsfeste 80 000 Kinder, 200 000 Erwachsene, 326 geschmückte Wagen und Autos und 100 Musikkapellen umfaßten²⁸.

Bücher und Zeitschriften. Besonders wird das geschriebene Wort in den Dienst der Bewegung gestellt. Das deutsche Organ für die Kinder selber erscheint als Zweiwochenblatt mit je 16 Seiten unter dem Titel „Der Kinderfreund²⁹“ und hatte 1926 eine Auflage von 251 000. Heute ist die Auflage von 300 000 bereits überschritten. Das Blatt wird 20 sozialistischen Zeitungen regelmäßig beigelegt. Die „Sozialistische Erziehung“ wird seit Anfang 1929 im Umfang von 8 Seiten gemeinsam mit der „Bücherwarte“ (16 Seiten) und der „Arbeiterbildung“ (32 Seiten) monatlich unter dem Titel „Sozialistische Bildung“ herausgegeben, und zwar gemeinsam mit der Arbeitsgemeinschaft Sozialdemokratischer Lehrer und Lehrerinnen Deutschlands. Die „Sozialistische Erziehung“ ist das eigentliche offizielle Organ für sozialistische Erziehungsbewegung und Schulpolitik in Deutschland. Die Münchener Kindergruppen haben außerdem eine eigene Zeitschrift „Freundschaft“, die Hamburger Gruppen die Zeitschrift „Unser Weg“.

In Österreich erscheint für die Kinder das „Kinderland, Zeitung der österreichischen Arbeiter- und Bauernkinder“, als Monatsblatt in einer Auflage von monatlich 95 000, seit 1928 in einfarbigem Umschlag und in magazinartiger Ausgestaltung, um für alle Typen und Altersgruppen etwas zu bringen. Das offizielle Organ für die sozialistische Erziehungsbewegung nennt sich in Österreich „Die Sozialistische Erziehung — die Praxis“ und umfaßt die vier Teilgebiete „Sozialistische Erziehung“, „Freie Schule“, „Häusliche Erziehung“ und „Praxis der sozialistischen Arbeiterjugend“.

Außerdem werden in Deutschland wie in Österreich seitens der Bewegung eigene Kinderkalender und Aufklärungs- und Werbebücher herausgegeben³⁰

²⁷ V. Fadrus, a. a. O. 248.

²⁸ Fadrus, ebd.

²⁹ Vorwärts-Verlag, Berlin SW 68, Herausgeber: Wagner, Hamburg.

³⁰ Die wichtigsten sind: Die Rote Kinderrepublik. Ein Buch von Arbeiterkindern für Arbeiterkinder, Arbeiterjugend-Verlag, Berlin SW 61. A. Tesarek, Buch der roten Falken. Kinderland 1930. Das Jahrbuch für Arbeiterkinder in Stadt und Land, Vorwärts-Verlag, Berlin. A. Jalkotzy, Wir klagen an. L. Frank, Kaspar vor dem Volksgericht. Rodenberg, Das Bäumchen, Jugendweihbuch. Arbeiterfesttage. Rote Welle 1929, Jahrb. für Arbeiter- u. Bauernkinder. Abgesehen von „Rote Kinderrepublik“ und „Kinderland“ sind die erwähnten Schriften im Jungbrunnen-Verlag herausgegeben.

und Kinderbibliotheken eingerichtet. Eine in den österreichischen Gruppen eingerichtete Kinderbücherei trägt den eigenartigen Titel „Mühlsteinbücherei“. Die Erklärung des Namens findet sich in jedem Buch dieser Bücherei eingetragen mit den Worten:

„Die Bischöfe Österreichs haben in ihrem Weihnachtshirtenbrief 1925 den „Schul- und Kinderfreunden“ Mühlsteine an den Hals gewünscht. Wir haben Geld in Form von „Mühlsteinen“ gesammelt und dieses Geld in Mühlsteinbüchereien für unsere Kinder gewandelt. Dieses Buch gehört zu einer solchen Bücherei.“

Die Einrichtung ist folgende: Je 50 gesammelte Schilling bilden einen Mühlstein. Für zwei Mühlsteine wird eine Kinderbücherei in einem Ort eingerichtet. So wurden im ersten Jahr 1928 insgesamt 150 und im Jahr 1929 über 300 Mühlsteinbüchereien mit zusammen 28 300 Kinderbüchern beschafft, zum Teil unter dem Titel „Pionierbücherei“ in Gemeinden, die noch keine Ortsgruppe der Kinderfreunde besaßen. 1929 wurde in Gemeinschaft mit den Gewerkschaften der „Mühlsteinbücherkreis“ gegründet, der alle Ortsgruppen regelmäßig mit neuen Büchern versorgt³¹.

Wirtschaftliche Fürsorge. Außer der Schaffung einer Anzahl von Erholungsstätten und Heimen für die Proletarierkinder hat die Kinderfreunde-bewegung für Fahrpreismäßigung auf der Eisenbahn gesorgt, hat in Österreich eine Kinderrechtsstelle eingerichtet und einen Kinderunfallfond geschaffen.

Schulung der Helfer und Helferinnen. Der Hauptwert wird seitens der Kinderfreunde-bewegung auf die Schulung der Helfer und Helferinnen gelegt. Kurse aller Art werden für sie abgehalten. Das Programm eines Frühlings- und Sommerkursus enthält z. B. folgende Themen und praktische Übungen:

1. Vom Wandern; Spiele im Freien; Praktische Winke für die Sommerarbeit; Die Führung der Kindergruppen; Die Ferienarbeit; Unsere Feste im Sommer.
2. Der Tag des Arztes. (Erste Hilfe; Hygiene und Gesundheitspflege; Infektionskrankheiten).

Das Programm eines Herbst- und Winterkursus zeigt beispielsweise folgendes Bild:

1. Buch und Bücherei; Presse; Unsere Kinderzeitung; Das Wesen der sozialistischen Erziehung.
2. Spiele im Raum; Neue Lieder; Märchenerzählen und -dramatisieren; Vorlesen und Erzählen; Das kindliche Theaterspiel; Handfertigkeit; Feste im Winter.
3. Klassenkampf und Erziehung; Körperkultur; Schule und Partei; Der Schulkampf; Bub und Mädel; Rote Falken; Kampf gegen Alkohol.
4. Erziehung der Eltern; Aufbau der Organisation; Berichtswesen; Minimalarbeit der Ortsgruppe.

Den Beratungen liegen Vortragsdispositionen und Fragebogen zugrunde, so daß die Arbeit recht intensiv gestaltet werden kann³².

³¹ Über die Mühlsteinbüchereien vgl. V. Fadrus, a. a. O. 247; M. Winter, 10 Jahre, Wien 1927, 61 f.; Rote Saat, Wien 1929, 22.

³² V. Fadrus, a. a. O. 245; Rote Saat 1927, 13.

Die einzelnen Länder helfen sich hinsichtlich der Schulungskurse gegenseitig aus. So fand z. B. vom 21. bis 28. Juli 1928 in Schönbrunn in Österreich ein Kursus für 26 Helfer und Helferinnen aus der sächsischen Kinderfreundebewegung statt. Auf allen Kursen wird ganz gründlich die Gestaltung der Feier der zunächst bevorstehenden Feste bearbeitet. Außerdem besuchen geschulte Wanderlehrer die einzelnen Ortsgruppen, halten in den Gemeinden Kurse oder wenigstens einen Spielnachmittag, eine Ausschußsitzung und eine Elternversammlung ab. Neben den Kursusleitern und Wanderlehrern arbeiten im Sinne der Helferschulung die sogenannten Ferienerzieher. Das sind geschulte Junglehrer, Studenten und Kindergärtnerinnen, die ihre Ferienzeit dafür verwenden, in den Ortsgruppen Helferschulungen abzuhalten und wöchentlich drei Tage praktische Kinderarbeit in den betreffenden Gemeinden zu betreiben.

Eines der wichtigsten Schulungsmittel, die Kinderrepubliken, haben wir bereits kennengelernt. Sie haben als Hochschule der Roten Falken die besondere Aufgabe, Helfer aus den Kinderkreisen selber heranzubilden, die zum Teil noch besser als Erwachsene imstande sind, an ihren gleichaltrigen oder jüngeren Kameraden erzieherisch im Sinne des Sozialismus zu wirken³³.

Die Sozialistische Erziehungs-Internationale. Mit welcher Intensität und Zielsicherheit seitens der Kinderfreunde gearbeitet wird, geht am besten daraus hervor, daß auf ihre Bemühungen hin eine „Sozialistische Erziehungs-Internationale“ gegründet wurde, die im August 1928 in Brüssel zum erstenmal zusammentrat und dort gemeinsam mit der „Sozialistischen Jugend-Internationale“ und dem „Internationalen Verband für Arbeitersport und Körperkultur“ eine Internationale Konferenz für Erziehungsfragen veranstaltete. Diese Konferenz fand am 6. August im „Salle des Conférences“ im „Maison du peuple“ statt unter Anwesenheit von Delegierten aus den verschiedenen Ländern³⁴. Schon im Jahr 1927 hat diese „Sozialistische Erziehungs-Internationale“ der deutschen Kinderfreundebewegung Belgien zur Bearbeitung übergeben und der österreichischen die Schweiz. Das Resultat der österreichischen Arbeit war, daß in Zürich am 15. und 16. Dezember 1928 der Landesverein der Schweizer Kinderfreunde gegründet wurde. Verschiedene Länder, zur Zeit besonders Jugoslawien und Rumänien und die italienischen Emigranten in Frankreich,

³³ Wie intensiv in den einzelnen Ortsgruppen gearbeitet wird, mag aus dem Beispiel von Augsburg erhellen. In der dortigen Ortsgruppe der Kinderfreunde fanden nach mir vorliegenden Privatberichten im Jahr 1928 statt: 20 Lokalveranstaltungen mit insgesamt 850 Jungen und 1120 Mädchen, 14 Tagesfahrten mit 395 Jungen und 466 Mädchen, 10 Halbtagestouren mit 218 Jungen und 329 Mädchen, 5 Feste mit 270 Jungen und 410 Mädchen, ferner 2 Filmvorführungen und 1 Lichtbildervortrag. Ähnlich wird in den meisten Ortsgruppen der Kinderfreunde praktisch gewirkt.

³⁴ Anwesend waren aus Deutschland 65, Österreich 23, Tschechoslowakei 18, Polen 10, Holland 9, Rumänien 9, Belgien 8, England 7, Frankreich 7, Dänemark 4, Schweden 3, Schweiz 3, Ungarn 3, Palästina 3, Amerika 2, Argentinien 1, Finnland 1, Lettland 1, Luxemburg 1, Rußland 1, Norwegen 1, Jugoslawien 1.

werden seitens dieser Internationale durch Werbematerial zwecks Gründung und Förderung der Kinderfreundebewegung bearbeitet. Durch diese Internationale strebt die heute hauptsächlich in Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei tätige Kinderfreundebewegung danach, zu einer Weltbewegung zu werden³⁵.

3. Unsere Aufgaben und Gegenmaßnahmen.

Wir haben die Kinderfreundebewegung sehr eingehend in ihren Zielen, ihrer Geschichte, ihren Erziehungsforderungen und besonders ihrem praktischen Arbeiten betrachtet, um recht klar zu erkennen, daß hier etwas Neues vorgeht, etwas Neues, was unsere seelsorgliche Arbeit vor neue und große Aufgaben stellt. Als erste Aufgabe drängt sich geradezu auf:

A. Die Forderung positiver Arbeit.

Es mag vielleicht eigenartig klingen, daß wir dieses Wort an die Spitze unserer Aufgaben stellen. Und doch ist es notwendig. Es ist geradezu beschämend, wieviel Wertloses, Unbegründetes und Unrichtiges über die Kinderfreundebewegung durch die Presse und Versammlungslokale gegangen ist. Es ist beschämend, daß man vielfach glaubte, einer solchen Bewegung, die mit so viel Ernst und so großen persönlichen und finanziellen Opfern seitens des Sozialismus aufgezogen ist, durch sterile Polemik Herr werden zu können.

Die einseitige negativ polemische Einstellung sieht wegen Mangels an gründlichem positivem Studium die gegnerische Bewegung nicht nur oberflächlich, sondern schaut, zum Nachteil der eigenen Sache, den Kernpunkt des Problems überhaupt falsch. Sie stützt sich auf einzelne Ausdrücke und konstruiert daraus an Stelle des wirklichen Gegners einen Popanz, gegen den sie mit Schlagwörtern anrennt.

So hat man einzelne Ausdrücke aus dem Zusammenhang gerissen oder gesamtsozialistische oder kommunistische Tendenzen ohne weiteres der Kinderfreundebewegung zugrunde gelegt und dieselbe zu einer grundsätzlich familienzerstörenden Organisation gestempelt. Gegen dieses Gespenst schritt man dann vor mit dem Schlagwort: „Nicht heraus aus der Familie; sondern hinein in die Familie!“ In Wirklichkeit erkennt auch die Kinderfreundebewegung die Notwendigkeit und Bedeutung der Familienerziehung für das Kind, heute wenigstens noch, durchaus an. Wir haben oben bereits einen der Hauptführer der Bewegung darüber gehört, und der deutsche Reichsobmann der Kinderfreundebewegung hat sich in einem öffentlichen Protest gegen die erwähnten Vorwürfe gewandt. Wohl lehrt die Kinderfreundebewegung — und wir müssen das mit ihr anerkennen —, daß am Ende des bürgerlichen Zeitalters und der Wirtschaftsepoche des Kapitalismus der Zusammenbruch der Familie steht. Gerade die Not, die dieser Zusammenbruch für das Arbeiterkind mit sich brachte, hat die Kinder-

³⁵ Rote Saat 1929, 24 f.

freundebewegung geschaffen, die nun ihrerseits daran geht, die Proletarierfamilie instand zu setzen, daß sie für die sozialistische Welt zu erziehen vermag. Ihre Parole ist also nicht so sehr „Heraus aus der Familie!“, sondern vielmehr „Innere Reform der Familie im Geiste des Sozialismus!“ Aus einer solchen Parole ergibt sich für uns etwas ganz anderes als das Schlagwort „Hinein in die Familie!“ — ein Schlagwort, das im Hinblick auf die wirtschaftliche und sittliche Lage so mancher heutigen Familien nicht nur oberflächlich, sondern fast wie Hohn klingt —, nämlich die Forderung „Heilung und Heiligung der Familie im Geiste Christi!“ Eine solche Forderung ist konkret; sie gibt unserer Seelsorge, unserer Karitas, unserem Vereinswesen, unserer Kinderarbeit Anregung, Richtung und Ziel.

Man hat einzelne sittliche Verfehlungen, die übrigens nicht nur bei sozialistischen Kindern vorkommen, aufgebauscht und verallgemeinert und die Kinderfreundebewegung als teuflisches Ungetüm hingestellt, das die Kinder ins Schlechte und Gemeine hinabzieht. In Wirklichkeit ist der Kindertyp, den die Kinderfreundebewegung durch ihre Erziehung anstrebt, wohl der rein diesseitige, gottfreie, aber doch menschlich edle, hilfsbereite und opferwillige Typ. Das geht besonders klar aus den sittlichen Grundsätzen hervor, die die Kinderfreunde für ihre Jungfalken und roten Falken geschaffen haben³⁶. Das offenbart sich auch jedem, der Gelegenheit nimmt, persönlich diese Kinder kennenzulernen.

Aus jener einseitigen und falschen Einstellung ergibt sich als Folgerung: Warnung vor der Bewegung und lautes Geschrei gegen sie. Aus der ruhigen und richtigen Beurteilung ergibt sich außer der Warnung noch etwas ganz anderes. Die ruhige Beurteilung erkennt zunächst die falschen psychologischen Voraussetzungen der sozialistischen Erziehung, die nichts von einer Erbsünde weiß und den Menschen nach Rousseauschem Vorbild nicht sieht, wie er hic et nunc tatsächlich ist, sondern sich ein Idealbild vom natürlichen Menschen konstruiert, das nur in wenigen Fällen Verwirklichung findet. Diese falsche psychologische Voraussetzung liegt dem gesamten Sozialismus zugrunde. Darin liegt die eigentliche große Gefahr der Kinderfreundebewegung für die Menschheitsgeschichte. Es wächst durch sie eine Generation heran, die gottlos ist, der mithin die tiefsten und wertvollsten Motive des sittlichen Handelns fehlen, jene Motive, die gerade in der Zeit schwerer sittlicher Krisis für die meisten Menschen die einzigen und letzten sind, um sie vor dem Versinken ins Untermenschliche, Tierhafte, Brutale zu bewahren. Diese Jahre der Krisis liegen natürlich nicht im Kindheitsalter,

³⁶ Die Regeln der Roten Falken haben wir bereits auf S. 47 veröffentlicht. Die Regeln der Jungfalken lauten: 1. Wir sind Arbeiterkinder. Wir sind stolz darauf. 2. Wir sind gute Genossen. Wir sind hilfsbereit. 3. Wir stehen zusammen. Wir halten Ordnung. Wir sind keine Spielverderber. 4. Wir sind zuverlässig. 5. Wir sagen mutig unsere Meinung. Wir reden niemals hinter dem Rücken übereinander. 6. Wir trinken keinen Alkohol, rauchen nicht und lesen keine schlechten Bücher. 7. Wir zerstören nichts mutwillig. Wir schützen die Natur. 8. Wir halten unsern Körper sauber und gesund. 9. Wir wollen Rote Falken werden.

sondern später. Abgesehen davon, daß die Gottlosigkeit an sich ein schweres Unrecht gegen den Schöpfer ist, der das erste und absolute Recht auf jedes Menschenkind hat, bildet sie die eigentliche und tiefste Gefahr in der Kinderfreundebewegung.

Diese Gefahr ist nicht durch bloße Abwehr zu bannen, sondern durch Schaffung einer großen katholischen Kinderbewegung, aus der eine Generation von Gotteskindern heranwächst, die einmal imstande ist, gegenüber einer heranwachsenden gottfreien und religionslosen Generation die Güter der christlichen Kultur und des christlichen Gemeinschaftslebens zu sichern und zu schützen und positiv das Reich Gottes zu erbauen. Nur die positive Einstellung zu all diesen Fragen sieht die große katholische Aufgabe vor sich, die Pfarrer *Dr. Hörle* auf der „Führerkonferenz der Katholischen Reichsarbeitsgemeinschaft Kinderwohl“ ungefähr auf folgende Formel brachte: „Der Weltlichkeit der Kinderfreundebewegung stellen wir entgegen die Religiosität; der Nivellierung aller Unterschiede der Geschlechter, Stände und Stämme die Differenzierung (selbstverständlich bei aller Betonung der Solidarität), dem überspannten naturfreudigen Optimismus die Forderung sittlichen Kampfes (wobei der kindliche Frohsinn nicht leiden, sondern vertieft werden soll); der kämpferischen Zukunftsbegeisterung den freudigen Dienst in der Gegenwart; der Einschränkung auf das Arbeiterkind die Arbeit an der gesamten Volksjugend.

In diesen Forderungen liegen bereits die positiven Einzelaufgaben der katholischen Kinderarbeit eingeschlossen, die sich gruppieren um die Erziehungsfaktoren: Familie und Schule, Kirche und Pfarrgemeinde, Helfer und Kinderfreunde.

B. Aufgaben der Kirche, Seelsorge und Pfarrgemeinde.

Weil das Kind Eigentum Gottes ist, aus dessen Schöpferhand es direkt der Seele nach und indirekt dem Leibe nach hervorgegangen ist, ist es auch Eigentum Jesu Christi, des Sohnes Gottes, durch den alles geworden ist. Es gehört ihm seiner göttlichen Natur wegen; es gehört ihm seiner Erlösungstat wegen. Er ist als Jesuskind dem Kinde gleich geworden und hat dadurch alle Menschen den Kindern verbunden und zur Kinderfürsorge verpflichtet: „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf³⁷.“ So hat er auch zur Kinderseelsorge verpflichtet: „Wer einem von diesen Kleinen Anlaß zur Sünde wird, dem wäre es besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er versenkt würde in die Tiefe des Meeres. Sehet zu, daß ihr keines dieser Kleinen gering schätzt; denn ich sage euch: ihre Engel im Himmel schauen immerfort das Angesicht meines Vaters. Es ist der Wille eures Vaters, daß keines von diesen Kleinen verloren gehe³⁸.“ Den tiefen, heiligen Ernst solcher Worte wird auch der Ungläubige spüren und ahnen. Christus trägt den Ehrentitel „Göttlicher

³⁷ Mt 18, 4.

³⁸ Mt 18, 6, 10, 14.

Kinderfreund“. Auch nach des Tages schwerer Last und Mühe fand er noch Zeit für das Kind und rief der Welt das Wort zu: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret es ihnen nicht; denn ihrer ist das Himmelreich³⁹.“

Diese Liebe Christi zum Kinde lebt in seiner Kirche, dem mystischen Christus, fort durch alle Jahrhunderte. Dem leiblichen und seelischen Wohl der Kinder hat die Kirche sich stets mit größter Sorgfalt und Mühe gewidmet. Schon Jahrhunderte, bevor die modernen Kinderfreunde auftraten, war die Kirche der große, bisher unübertroffene Kinderfreund, die das Recht des Kindes auf das Leben gegen die heidnischen Laster der Kindesaussetzung und des Kindesmordes sicherte und schützte, Waisen- und Findelhäuser gründete, Kinderheime und Kinderheilstätten errichtete, von den ersten Zeiten ihrer Geschichte bis heute unermüdlich die Heilung und Heiligung der Familie, der eigentlichen Heimstätte kindlichen Glückes, und die Schaffung von Schulen und Erziehungsanstalten als eine ihrer wichtigsten und vornehmsten Aufgaben betrachtete und erst recht heute, wo ungläubige Kinderfreunde das Kind von Gott und Christus und damit vom Quell wahren Lebens trennen wollen, unermüdet wacht und rastlos tätig ist, um das leibliche und seelische Wohl der Kinderwelt zu hüten.

Eine der ersten Aufgaben unserer Seelsorge hinsichtlich der Kinderfreundebewegung ist die gründliche, klare und gediegene Aufklärung über diese Fragen. Diese Aufklärung, die sich auf eingehendes Studium stützen muß, soll sich selbstverständlich von allen Unwahrheiten und Schiefheiten dem Gegner gegenüber freihalten, soll das Gute, das er bietet, ruhig und ehrlich anerkennen, dabei aber zeigen, daß die Kirche unendlich mehr getan hat, und daß sie ihrer Weltanschauung wegen imstande ist, am Kinde auch für die Zukunft unendlich mehr zu tun, als der Unglaube zu tun vermag. Daß sie neben der Fürsorge auch Seelsorge am Kinde übt, daß sie das Kind nicht nur zu einem anständigen Menschenkind, sondern zu einem Gotteskind, zu einem Christenkind zu formen weiß. Daß sie den Gedanken der Solidarität viel tiefer begründet als der Sozialismus, daß sie ihn vertieft in der Idee der Verbundenheit im Corpus Christi mysticum. Daß sie durch die geistige, sittliche und gnadenhafte Verankerung des Kindes in Gott die tiefste Quelle wahren, echten Kinderglückes erschließt. Daß sie die Klippen und Gefahren und Bedenklichkeiten sozialistischer Erziehung meidet, weil sie die Menschennatur realer und tiefer erfaßt als jene. Daß sie nicht zum Klassenkampf, sondern zur Versöhnung der Klassen, nicht zum rein natürlichen Pazifismus, sondern zu der in Gott gegründeten allgemeinen Menschheitsliebe und damit zum wahren Frieden, daß sie nicht nur für ein Diesseits, sondern für ein glückliches Diesseits und ein noch unendlich glücklicheres Jenseits erzieht und durch ihren Gottes- und Jenseitsglauben dem sittlichen Handeln des Kindes eine viel tiefere Motivierung und Festigung gibt. Diese Aufklärung muß heute in Predig-

³⁹ Mt 19, 14.

ten und Versammlungen, in Konferenzen und Kursen auch in die einfachsten Landgemeinden getragen werden⁴⁰.

Mit der Aufklärung allein ist natürlich erst der geringste Teil unserer Seelsorgsaufgaben hinsichtlich der Kinderfreundebewegung gelöst. Wir müssen durch die Arbeit der Seelsorge, die systematisch in dieser Hinsicht in allen Gemeinden zu betreiben ist, zu einer großen katholischen Kinderbewegung kommen. Diese katholische Kinderbewegung darf ihre Orientierung nicht nur nehmen aus der Gegnerschaft zum Sozialismus, sondern hauptsächlich und vor allem aus der Erkenntnis der weltüberwindenden Werte katholischer Welt- und Lebensauffassung. Sie muß ihre Aufgabe darin sehen, das Problem Religion und Leben, das Kernproblem der Gegenwart, am Kinde und durch das Kind praktisch zu lösen, das Kind aus seinem katholischen Denken und Fühlen heraus zu einem kindlich-frommen, weltaufgeschlossenen, frischen und frohen Menschen zu machen, zu einem Gegenwartsmenschen, der früh die Größe unserer Zeit ahnen lernt, der ein freudiges Ja spricht zu all dem gewaltigen Ringen und Schaffen der Menschheit von heute, der das Leben bejaht, aber auch weiß, daß alles Leben und Ringen der Menschen sein Ziel in Gott und der Schaffung des Reiches Gottes haben muß, der deshalb seine Kirche liebt und mit ihr fühlt und lebt und bereit ist, für seinen Mitbruder, für Gott und das Reich Gottes Opfer, auch sich selbst zum Opfer zu bringen. Diese Aufgabe ist nicht nur an den Arbeiterkindern, sondern an allen Kindern der ganzen Gemeinde zu lösen. Denn das ist das Erhebende und Wertvolle bei unserer Arbeit, daß wir nicht nur einen Stand, sondern alle Klassen und Stände zu erfassen vermögen und so imstande sind, durch ernste, systematische Arbeit gegenüber einer vom Klassenkampf bedrückten und verengten Generation, wie sie der Sozialismus bildet, die große, weltaufgeschlossene und weltweite, alle Klassengegensätze in der Idee des Corpus Christi versöhnende und alle Standesunterschiede überbrückende katholische Phalanx zu schaffen.

Die Erziehungsmittel hierfür liegen zunächst in der persönlichen Art und der praktischen Tätigkeit des Seelsorgers selber⁴¹. Dem Kinde ist der Seelsorger

⁴⁰ Literatur zum Studium über die Bewegung habe ich in diesem und dem vorigen Artikel an den betr. Stellen reichlich angegeben. Flugblätter, die das gesprochene Wort bei den Massen klären und vertiefen helfen, sind von der apologetischen Abteilung der Volksvereinszentrale herausgegeben, 100 Stück zu 1 M.

⁴¹ Jeder Seelsorger sollte die von der „Kath. Reichsarbeitsgemeinschaft Kinderwohl“ herausgegebenen und von der Fuldaer Bischofskonferenz genehmigten „Richtlinien für die praktische Kinderarbeit in der Pfarrgemeinde“ gründlich durcharbeiten. Sie enthalten alle in Betracht kommenden Vorschläge in klarem Aufbau und in kurzen markanten Sätzen. Der Text findet sich in der Broschüre „Kinderwohl“ (Düsseldorf 1929) S. 24—26 und ist in den meisten Diözesan-Amtsblättern zum Abdruck gekommen. Ausgezeichnete praktische Anregungen gibt *B. Bergmann* in der erwähnten Broschüre S. 14 ff.; ferner die von der Kath. Reichsarbeitsgemeinschaft herausgegebenen Sitzungsprotokolle und Aufrufe; *P. Pfister* in „Seelsorge“, 1. Heft (1929), 30—44; die Zeitschrift *Jugendwohl* (Caritasverlag, Freiburg i. Br.),

Repräsentant der Kirche und Stellvertreter der Liebe Christi. Deshalb muß sich in der Person und der persönlichen Art eines jeden Seelsorgers eine große, heilige und ernste Liebe zum Kinde zeigen. Sie kann und soll sich offenbaren bei allen nur denkbaren Gelegenheiten des täglichen Lebens: beim freundlichen Gruß des Seelsorgers auf der Straße, mit dem er den kindlichen Gruß erwidert, bei Hausbesuchen, bei denen die Sorge für die Kinder in der Familie stets im Vordergrund stehen muß⁴², und bei öfteren Besuchen des Seelsorgers in den Kinderheimen, Kinderhorten und Kindergärten seiner Gemeinde. Bei Vereinsveranstaltungen zum Besten der Kinder, bei Kinderbescherungen und -verlosungen wird der Seelsorger gern dabei sein und helfen mit Rat und Tat. Er wird sein besonderes Augenmerk richten auf die für die Kinderfürsorge in seiner Gemeinde bestehenden oder zu schaffenden Einrichtungen. Die Sorge für die Waisenhäuser und Kinderheime, die opferreiche Tätigkeit für Unterbringung der Kinder in den Ferien muß ihm als dem Vater der Gemeinde eine wahre Herzenssorge sein. In seinem ganzen Verhalten den Kindern gegenüber und allem, was das Kind angeht, muß sich die aufrichtige, herzliche Liebe des Vaterherzens äußern. Gerade die Kinderwelt hat dafür einen besonders feinen Instinkt.

Diese väterliche Art muß besonders die Kinderseelsorge durchdringen. Heute haben wir, Gott sei Dank, noch die Möglichkeit, diese Kinderseelsorge in reichstem Maße zu treiben. Der Sozialismus steht in der Hinsicht viel ungünstiger. Er muß sich seine Kinderwelt erst schaffen und sammeln. Uns Seelsorgern wird sie gesammelt in Kirche und Schule vorgestellt. Um so mehr Mühe müßten wir uns geben, den Kindergottesdienst, den Religionsunterricht, die Kinderfeiern ganz lebendig, ganz ergreifend, ganz wirklichkeitsnahe und lebenerneuernd zu gestalten. Daß wir im Religionsunterricht aus der veralteten, dünnen, abstrakten Lernmethode herausmüssen — auch die älteren Geistlichen —, sollte heutzutage keines Beweises mehr bedürfen. Die sozialistische Kinderfreundebewegung ringt nach kindlichen Weltanschauungsfeiern. Welche unendlichen Werte besitzen wir demgegenüber in unserer Liturgie, in unserem Kirchenjahr, Werte, die gerade für die so bedeutungsvolle Gemütsbildung der Kinder von geradezu unausschöpfbarem Gehalt sind. Man braucht nur die Worte zu nennen: Fronleichnam, Weihnacht, Krippe, Kommuniontag. Mit wahrer Ergriffenheit denke ich noch an das Bild, das die Marienkirche zu Hannover alljährlich bot am Feste der unschuldigen Kinder. Da waren nicht nur alle Schulkinder an ihren Plätzen in den Bänken. Da kamen auch die Mütter mit den noch nicht schulpflichtigen Kindern an der Hand und auf dem Arm: nach einer kurzen Andacht folgte die große Prozession der Kinderwelt, wobei die ganz Kleinen

bes. M. Kiene im 19. Jg. (1930), Heft 1, S. 4—10. Gute Anregungen gibt A. Deuster, Katholische Kinderfreundearbeit (Leutesdorf 1930). Siehe auch Zeitschr. „Der Führer“ (Hoheneck-Verlag, Berlin SW 48) und manche Artikel aus Tageszeitungen. Persönlich liegt mir manches gute Material praktischer Arbeit aus vielen Einzelgemeinden vor.

⁴² Übrigens eines der wichtigsten Mittel, auch an die Seelen der Eltern heranzukommen.

von den Müttern getragen wurden, durch die Kirche hin zur Krippe, und dort fand Segnung und Weihe der Kinder an das Jesuskind statt. Der nickende Negerknabe, der am Eingang zur Krippenkapelle stand, empfing manch Kinderschmerlein für die armen Heidenkinder. Das sind Weihstunden für das unschuldige Kindergemüt, die ihre letzte und reifste Frucht für manchen Menschen vielleicht erst im späten Leben nach langen Jahren des Abirrens bringen. Der Schul- und Kindergottesdienst ist durch gemeinsames Beten und Singen der Kinder so anziehend zu gestalten, daß die Kinder nicht des äußeren Zwanges, sondern des inneren Interesses wegen daran teilnehmen. Der Gemeinschaftsgedanke des hl. Opfers und der Kommunion muß im Kinde lebendig werden. Auf Ausgestaltung der Erstkommunion- und Schulentlassungsfeier ist so großer Wert zu legen, daß der Sozialismus nicht mehr den Mut hat zu schreiben, seine Jugendweihefeiern seien eindrucksvoller und wirkungsreicher als die entsprechenden katholischen Feiern. Der Seelsorger soll bei Ausgestaltung dieser Feiern vor allem das kindliche, vielfach noch stark auf Äußerlichkeiten eingestellte Gemüt berücksichtigen, und nicht in allem seinen theologischen, mehr verinnerlichten Geschmack zugrunde legen.

Der Seelsorger soll sorgen, daß das Kind die Geschichte seiner Heimatkirche kennt und die Einzelheiten des Gotteshauses versteht. Der Namenstag des Seelsorgers soll durch eine kleine Feier zu einem Fest der Kinder werden, nicht um persönlichen Kult zu treiben — das liegt dem wahren Seelsorger fern —, sondern um das Kind mit allen Fasern seiner Seele immer mehr an die Heimatkirche zu binden.

Der Tag der Firmung soll den Gesichtskreis der Kinderwelt, und zwar nicht nur derjenigen, die das Sakrament empfangen, gefühlsmäßig weiten für den Aufbau des Reiches Gottes. Es soll mit Spannung dem Tag entgegensehen, wo es zum erstenmal einen Nachfolger der Apostel schaut. Der Kindheit-Jesu-Verein, der so unendlich viel Gutes im Laufe seiner Geschichte gewirkt hat, soll dem Kinde den Weitblick für die Menschheit, für das ganze große Reich Gottes geben⁴³. Da liegen Motive einer ganz anderen und tieferen Menschheitsliebe und Menschheitsgemeinschaft, wie sie eine sozialistische Internationale im Kinde begründen kann. Daß die öftere Kinderkommunion vor allem Formelhaften, in das sie gerade bei Kindern leicht kommen kann, bewahrt werden muß, ist selbstverständlich. Alles muß dahin zielen, die Kinder mit einer recht warmen katholischen Ideenwelt tief zu durchdringen, so tief und warm und kraftvoll, daß das Kind aus dieser Glaubenswelt heraus wirkt, denkt, empfindet und lebt.

⁴³ In meiner Heimatgemeinde wurden die Kinder früher gleich im Anschluß an die Taufe in den Kindheit-Jesu-Verein aufgenommen. Für das ganz kleine Kind übernahm die Mutter die Verpflichtung des täglichen kleinen Gebetes. Das Gebet für die Heidenkinder war eins der ersten, die das Kind lernte. Die Einrichtung ließe sich auch heute wohl in mancher Gemeinde schaffen.

Der Seelsorger allein kann durch seine direkte persönliche Arbeit allein jene große katholische Kinderbewegung nicht schaffen, die wir heute und für die Zukunft nötig haben. Dazu bedarf es außer seiner direkten Arbeit am Kinde der intensiven Arbeit aller übrigen Erziehungsfaktoren der Gemeinde, der Familie und der Schule, der Kindergruppen und Helfer. Alle diese Kräfte soll der Seelsorger gemeinsam mit seinen direkten Arbeiten am Kinde zu einer großen Synthese, zu einem großen, einheitlichen katholischen Kinderwerk der Gesamtgemeinde zusammenfassen, das aufgebaut sein muß auf dem Boden der gesamten Pfarrfamilie. Die Sorge um das Kind muß heute vom Seelsorger aus jeden Vater und jede Mutter, jeden Lehrer und jede Lehrerin, alle Helfer und Helferinnen, alle Vereine und jedes Mitglied der Gemeinde durchdringen, und alle Kräfte, die diese Liebe und Sorge auslösen, müssen in der Hand des Seelsorgers zu einer großen Einheit zusammenfließen.

C. Familie und Schule.

Es erübrigt sich, in einer Pastoralzeitschrift die Spezialaufgaben zu behandeln, die Elternhaus und Schule heute am Kinde zu erfüllen haben. Was für uns Seelsorger wichtig ist, ist die Erkenntnis der Tatsache, daß Elternhaus wie Schule heute den Aufgaben, die eine katholische Kinderbewegung stellt, zum großen Teil nicht entsprechend nachkommen, daß deshalb dem Seelsorger besondere Aufgaben an Elternhaus und Schule erwachsen.

Der Seelsorger muß sich zunächst darüber klar sein, daß die Familie die eigentliche Geburts- und Heimstätte kindlichen Glückes ist, daß seine eigene pastorale Arbeit in vielem bereits zu spät kommt, wenn die Familie versagt, und daß alle Kinderhorte- und Kindergruppenarbeit zum großen Teil zur Erfolglosigkeit verurteilt ist, wenn sie sich nicht als Ergänzung, sondern als Ersatz der Familienerziehung betrachten muß. Deshalb muß sein Streben dahin gehen, nicht, wie in den letzten Jahrzehnten vielfach geschehen ist, der leidenden und aus wirtschaftlichen wie geistigen Gründen erzieherisch versagenden Familie ihre Aufgaben abzunehmen und auf andere Erziehungsorgane zu übertragen, sondern durch praktische wirtschaftliche wie geistige Hilfe die Familie wieder mehr und mehr instand zu setzen, daß sie ihre Erziehungsaufgaben zu erfüllen vermag.

Allerdings wird diese Hilfsmöglichkeit in wirtschaftlicher Hinsicht für den Seelsorger nur eine beschränkte sein. Der wahrhaft sozial empfindende Seelsorger aber kann doch vielfach Wege zur Hilfe und Rettung finden: indirekt durch Aufrüttelung der Gewissen, durch sein ganzes Einsetzen für eine so dringend notwendige Boden- und Wohnungsreform, durch Schaffung einer geistigen Atmosphäre, die im Gegensatz zu den Tendenzen des Sozialismus die Rettung der Familie in den Mittelpunkt stellt und nicht weiterhin deren Aufgabengebiete zu kommunalisieren und zu sozialisieren sucht; direkt durch persönliche Förderung des Wohnungsbaues in seiner Gemeinde, durch praktische Hilfe in Einzel-

fällen, durch Vermittlung von Wohnungen⁴⁴, durch wahre Fürsorgetätigkeit an den Familien, besonders an den Kindern der Familien seiner Gemeinde, durch Beschaffung von Erholungsstätten und Ferienheimen, durch Berufsberatung und sozialkaritative Tätigkeit jeglicher Art.

Weit größer ist die Möglichkeit der Hilfe der Seelsorger hinsichtlich der geistigen Not der heutigen Familie. Hier muß die Arbeit des Seelsorgers bereits bei der Jugend beginnen. Es dürfte in Zukunft keine Pfarrei mehr geben, wo der Seelsorger nicht alle drei Jahre für die Jugendlichen von 17 Jahren ab, getrennt nach Geschlechtern, einen Mehrabendkursus als Vorbereitung auf die Ehe hält oder halten läßt. Diese positive vorbeugende und aufbauende Arbeit ist wertvoller als alle Rettungsmittel, die später an der erkrankten oder zersetzten Familie versucht werden. Am wenigsten helfen später Verordnungen und Verfügungen.

Einen besonders großen und zeitgemäßen Aufgabenkreis hat der Seelsorger in seinen Frauen- und Müttervereinen zu erfüllen. Ich wüßte keinen Verein, der für die Zukunft unseres deutschen Volkes und unserer Kirche in Deutschland von so eminent wichtiger Bedeutung wäre wie der Mütterverein. Er darf allerdings nicht zum Großmütterverein werden⁴⁵ und seine Ziele nicht nur in Abhaltung frommer Andachten und geselliger Zusammenkünfte sehen. Im Mütterverein, ebenso im Frauenverein muß seitens des Seelsorgers eine ganz systematische und großzügige Durchbildung über Fragen der Familie und Erziehung geleistet werden. Auf diese Fragen und Probleme ist die Standespredigt im Mütterverein und der Vortrag im Frauenbund einzustellen. Der Seelsorger muß auch systematisch in die Lektüre der entsprechenden Zeitschriften, die selbstverständlich an alle modernen Probleme auf diesen Gebieten herangehen müssen, einführen und für gute einschlägige literarische Werke sorgen, am besten eine eigene kleine Handbibliothek im Pfarramt für diese Fragen einstellen. In ähnlicher Weise muß auch in den Männervereinen der verschiedenen Stände systematisch gearbeitet werden. Die Winter- und Jahresprogramme der Frauen- und Männervereine bedürfen einer gründlichen Vorbereitung in dieser Hinsicht. Es wird leider noch viel zu viel Sensation und ungeregelte Arbeit in den meisten dieser Vereine betrieben und dadurch viel wertvolle Kraft vergeudet oder brach liegen gelassen.

Alle Jahre sollte die gesamte Gemeinde unter Leitung des Volksvereins und Mithilfe der Jugend-, Männer- und Frauenvereine zu zwei oder drei großen Familienabenden zusammenkommen, bei denen die Fragen: Ehe, Familie und

⁴⁴ Einige mir bekannte Seelsorger haben ganz Außerordentliches auf diesem Gebiet geleistet und stehen wirklich im Mittelpunkt aller Nöte und Sorgen ihrer Gemeinde, geachtet und verehrt von der ganzen Gemeinde, wie der sorgende Vater von seinen Kindern.

⁴⁵ An meiner ersten Seelsorgerstelle gelang es, die Frauen dahin zu bringen, daß sie sich mit einigen Ausnahmen bereits am Hochzeitstage in den Mütterverein einschreiben ließen; es kam so ein lebendiger und aufgeschlossener Mütterverein zustande.

Kind behandelt werden und den Inhalt des Vortrages wie der Umrahmung bilden müßten.

Besonders haben sich die Gruppen der Katholischen Aktion mit diesen Problemen unter Anwendung auf die lokalen Verhältnisse zu beschäftigen, sowohl vom wirtschaftlichen wie geistigen Gesichtspunkt aus.

Auf diese Weise kann es durch ganz systematische Arbeit seitens des Seelsorgers über Vereinswesen und Pfarrgemeinde zu einer wirklichen Erneuerung der Familie und damit zur Schaffung der ersten und notwendigsten Grundlage für eine große katholische Kinderbewegung kommen.

Die Aufgaben der Schule kennzeichnet Lehrer *Bergmann* von der Schulorganisation in Düsseldorf mit den treffenden Worten: „Es wird vor allem darauf ankommen, daß die Lehrer und Lehrerinnen bewußt an einer sozialvolkstümlichen katholischen Schule Tag für Tag schaffen. Wenn darüber hinaus die katholische Schule in engster Erziehungsgemeinschaft zum Elternhaus und zur Kirche wirkt, wenn ihre Lehrer und Lehrerinnen ihre Aufgaben darin sehen, die ihnen anvertrauten Kinder lebendig und bewußt einzugliedern in die religiöse Gemeinschaft, in die Pfarrgemeinde, dann wird auch durch solche Zusammenarbeit positiv der Gewinnung und Festigung der katholischen Kinder wirksam gedient werden⁴⁶.“ Die Hauptaufgaben der Seelsorger in diesem Punkte sehe ich in der persönlichen Gewinnung des Lehrers und der Lehrerin für diese Fragen und für die Mitarbeit an den großen Reichsgottesaufgaben.

Eines der schlimmsten Übel, unter dem wir Katholiken leiden, ist die vielerorts schon seit Jahren bestehende Spannung, Entfremdung und Gegensätzlichkeit zwischen Seelsorger und Lehrer. Soweit die Kurzsichtigkeit, Engstirnigkeit oder unkatholische Gesinnung des Lehrers die Schuld trägt, gehört die Behandlung des Problems nicht an diese Stelle. In manchen Fällen aber liegt die Schuld am unpädagogischen und unlieben Verhalten des Seelsorgers, sei es des jetzigen oder eines früheren, der obendrein noch Vorgesetzter des Lehrers war. Bei dem Korpsgeist, der im Lehrerstande meist stärker ist als unter den Seelsorgern, wirken einzelne Mißgriffe oft auf lange Zeit hin noch bis auf entfernte Nachfolger und weit über den Kreis der Einzelgemeinde hinaus und halten das Mißtrauen der Lehrer lange wach und lebendig. In solchen Fällen sollte der Seelsorger sich wirklich der Sache wegen ganz verlieren und, über alle kleinliche Eitelkeit und Selbstsucht hinwegschauend, alles daransetzen, um wieder ein Vertrauensverhältnis zu schaffen. In weiten Kreisen der katholischen Lehrerschaft von heute ist der Geist ein sehr guter. Viele Lehrer stehen bereits ernst und opferwillig im Dienste unserer Kinderfreundebewegung, viel mehr noch können und müssen dafür gewonnen werden.

D. Die Kindergruppenarbeit.

Da Elternhaus und Schule zur Zeit tatsächlich in sehr vielen Fällen versagen und der Seelsorger direkt nur einen Bruchteil der Arbeit am Kinde leisten kann,

⁴⁶ Kinderwohl 13 f.

sind die Kindergruppen mit ihren Helfern und Helferinnen ein unentbehrlicher und nicht genug zu schätzender Erziehungsfaktor. Die Fäden der vielgestaltigen Arbeit in diesen Kindergruppen müssen in der Hand des Seelsorgers zusammenlaufen, und die gesamte Arbeit der Gruppen muß aufgebaut sein auf dem Boden der Pfarrgemeinde und darf beileibe nicht dahin streben, eine eigene Organisation schaffen zu wollen; denn die vielen Organisationen, die wir haben, erdrücken und ersticken bereits einen großen Teil wahren, echten katholischen Lebens. Wir dürfen in diesem Punkt nicht ängstlich und neidisch zum Sozialismus hinüberschielen; er verkennt die Menschennatur und wird mit der Zeit die bitteren Früchte seiner grundsätzlichen psychologischen Irrungen selber ernten.

Diese Ablehnung einer großen Kindergruppenorganisation mit bestimmten Regeln, Statuten und Schema nach dem Vorbild des Sozialismus soll aber nicht bedeuten, daß unsere Kindergruppenarbeit sporadisch und ungeregelt aufgezogen werden dürfte. Im Gegenteil, je mehr wir eine große Organisation und ein bestimmtes Schema ablehnen, um so mehr entsteht die ernste Gewissenspflicht, überall in diesem Sinn zu wirken und, entsprechend den örtlichen Verhältnissen, eine lebensvolle, tatkräftige Kindergruppenarbeit zu pflegen. In manchen Gemeinden wird diese Arbeit die Bedeutung einer Betreuung und Erziehung der Kinderwelt nur während der Freizeit haben und somit eine Ergänzung des Elternhauses bilden. In anderen Gemeinden wird sie vielleicht für einen großen Teil der Kinderwelt zu einem direkten Ersatz für die durchaus mangelhafte Sorge und Erziehung des Elternhauses werden müssen. Immer aber ist ihr Hauptziel die Sammlung, Betreuung und Erziehung der Kinder in der Freizeit, besonders der Ferienzeit.

Wenn diese Arbeit auch nicht nach einem bestimmten Schema und nach festgelegten Regeln und Statuten verläuft, sondern sich jeweils nach den so verschiedenartig gestalteten örtlichen Verhältnissen richten soll, so gibt es doch bestimmte Grundsätze, die überall beachtet werden müssen, damit wir, wenn auch nicht zu einer organisatorischen, so doch zu einer geistig und praktisch einheitlichen und wirklich lebendigen katholischen Kinderbewegung kommen. Als allgemein zu beachtende Grundsätze möchte ich folgende aufstellen:

a) Die Kindergruppenarbeit darf nicht in bloßer Behütung und Fürsorge der Kinder bestehen; sie muß Erziehungsarbeit und ganz und gar vom katholischen Geist durchflutet sein. Im kindlichen Spiel und der Feier soll sich dieser katholische Geist auswirken. Der Einwand, daß durch diese stark katholisch betonte erzieherische Zielsetzung die kindliche Harmlosigkeit leiden könnte, muß verstummen im Hinblick auf die weltanschaulichen Tendenzen, die die gesamte sozialistische Kinderfreundearbeit durchdringen.

b) Weil diese Kindergruppenarbeit im Dienst der Schaffung einer katholischen Kinderbewegung steht, darf sie sich nicht nur auf das vernachlässigte und verwahrloste Proletarierkind beziehen, sondern muß grundsätzlich alle Kinder aller Stände der Pfarrgemeinde umfassen, wobei die Kinder, die besonderer Betreuung

und Erziehung bedürfen, zu regelmäßigeren Zusammenkünften gesammelt werden müssen. Diese Kindergruppen können so zu Vertrauenszellen für die ganze Pfarrgemeinde werden, aus denen sie selber zur familienhaften Gemeinschaft aller Stände zusammenwächst.

c) Die Betonung der katholischen Idee darf nicht zu Überspanntheiten oder Abgeschmacktheiten führen. Sie darf nicht aufdringlich wirken⁴⁷. Die natürlichen Anlagen und Interessen der betreffenden Kinderwelt und Altersstufen, besonders auch der romantische, abenteuernde Sinn der Knaben in einem gewissen Alter, sind entsprechend zu berücksichtigen. Auf Körperpflege und Körperkultur ist besonderer Wert zu legen.

d) In den älteren Kindergruppen sind die Kinder nach Geschlechtern zu trennen, nicht aus dem Motiv der Prüderie oder übertriebenen Ängstlichkeit, sondern weil die verschiedenartigen Naturanlagen von Knabe und Mädchen auch einer verschiedenartigen Formung und Gestaltung bedürfen, um zu ihrer vollen Entfaltung zu kommen. Der Sozialismus läßt bei seiner mangelhaften psychologischen Einstellung wertvolle geschlechtliche Eigenarten nicht zur vollen Entfaltung kommen.

e) Die Helfer und Helferinnen müssen gründliche Führerschulung und Helferkurse durchmachen. Sie sollen durchaus Kameraden der Kinder sein. Ihr erzieherisches Wirken soll sich unaufdringlich, aber um so zielsicherer und erfolgreicher gestalten. Sie sollen nicht lehrhaft wirken. Die Kinder sollen sich bei ihrem Spielen und Arbeiten unbeachtet und unbeaufsichtigt fühlen. Dieses und sonst noch vielerlei erfordert gründliche psychologische Schulung, praktische Durchbildung und eine große innere Liebe zum Kinde und zur katholischen Sache. Unsere Jugendvereine müssen ihre Arbeit noch stärker auf die Schaffung von Helfern einstellen. Viel Gutes geschieht bereits bei den Jungmännerverbänden.

f) Die Kindergruppen sollen engste Verbindung mit dem Elternhaus pflegen. Die Eltern sollen zu den Kindernachmittagen oder -abenden eingeladen werden. Sie sollen durch das Kind gewonnen und durch dasselbe auch selber erzieherisch beeinflußt werden.

Praktisch kann sich die Gruppenarbeit so buntfarbig gestalten, wie es Spiel-

⁴⁷ Ich empfehle nicht, den Kindergruppen Namen von Heiligen als Patronatsnamen beizulegen. Noch weniger empfehle ich die gelegentlich gemachten Versuche, ein Marienrittersystem mit Knappen usw. einzuführen. Das wirkt überspannt und komisch. Am allerwenigsten rate ich, Bezeichnungen zu wählen, die mechanisch der soz. Kinderfreundebewegung nachgebildet sind, z. B. die Bezeichnung „Schwarze Adler“ im Gegensatz zu „Rote Falken“. In dem Ausdruck „Rote Falken“ liegt etwas ganz Eigenes, was wir einfach nicht nachbilden können. Die rote Farbe ist dem Sozialismus symbolisch, die schwarze Farbe als Symbol der Weltverneinung und Entsagung darf doch wahrlich nicht als symbolische Farbe der kath. Kirche demgegenüber gestellt werden, ebensowenig der majestätische, feierliche Adler dem flinken, frischen Falken.

und Arbeitsmöglichkeiten gibt und Spielplatz oder geschlossener Raum es gestatten. Je abwechslungsreicher, um so besser für das Kind⁴⁸. Neben Spiel und praktischer Beschäftigung in der freien Kinderstube muß Möglichkeit zur Lektüre gegeben sein, eine Abteilung des Hauses als Kinderlesestube eingerichtet werden. Die Hauptsache aber ist die Kindergruppenarbeit im Freien. Wanderungen, die durch die kindliche Belehrung seitens der Helfer nicht Ermüdung, sondern besondere Würze erhalten sollen, müssen bei älteren Kindergruppen besonders gepflegt werden. Für Knabengruppen, besonders für Gruppen älterer Knaben, ist auch das Zeltlagerleben nicht von der Hand zu weisen. Die Kindergruppenarbeit erfährt Bereicherung und Vertiefung durch die gut redigierte Kinderzeitschrift⁴⁹.

Der Seelsorger muß über die verschiedenen Arten der Kindergruppenarbeit und deren Tätigkeit in seiner Gemeinde gründlich informiert sein⁵⁰ und durch Verbindung der verschiedenen in der Kinderarbeit tätigen Faktoren: Seelsorge, Familie, Schule und Kindergruppen, für die einheitliche Linie und den einheitlichen Aufbau der gesamten Kinderarbeit in seiner Gemeinde sorgen.

E. Die Reichsarbeitsgemeinschaft „Kinderwohl“.

In vielen Gemeinden wird heute bereits gründlich von katholischer Seite in der erwähnten Art gearbeitet⁵¹. Allerdings kann weder die Einzelgemeinde noch eine große Zahl von Einzelgemeinden jene katholische Kinderbewegung schaffen,

⁴⁸ *Maria Kiene* schildert das Leben und Treiben einer freien Kinderstube: „Die Kinder werden in Spiel-, Lese- und Bastelgruppen verteilt. Hier sitzen sie um einen Tisch, schneiden und kleben aus buntem Papier allerlei spaßhaftes Spielzeug zur eigenen Freude und für kleinere Geschwister. Eine regsame Knabengruppe erfreut sich in der Seminarwerkstätte an der Hobelbank und mit der Laubsäge. In einem andern Raum baut eine kleine Kindergruppe am Boden mit großen Bauklötzen eine Eisenbahn; auf der Eckbank um den runden Tisch sitzen andere und lesen, Kleinere betrachten Bilderbücher. Keine störende Unruhe macht sich bemerkbar. Jedes für sich ist still beglückt mit seinem Werk oder seinem Spiel.“ A. a. O. S. 6.

⁴⁹ Die heute auf kath. Seite bestehenden erfüllen zum großen Teil ihre Aufgaben nicht hinreichend. Trotzdem möchte ich dem Gedanken, eine einheitliche kath. Kinderzeitschrift für ganz Deutschland herauszugeben, nicht zustimmen. Die Unterschiede von Stadt und Land, die Unterschiede der Stämme, Stammeseigenheiten und -gebräuche sind so verschieden, daß eine Uniformierung viel wertvolles Eigenleben unterbinden würde. Wohl aber sollten gleichgeartete größere Bezirke sich zur Herausgabe einer gemeinsamen Kinderzeitschrift zusammenschließen, um ideell und finanziell imstande zu sein, etwas Gediegenes zu liefern.

⁵⁰ Über Kinderspiele usw. siehe die Literaturangaben bei *Pfister*, S. 40, Anmerkung.

⁵¹ Beispiele aus der reichen Kindergruppenarbeit vieler Gemeinden anzuführen, würde zu weit gehen. Es liegt mir sehr umfangreiches Material vor. Mit Anerkennung sei hier der aufopfernden Arbeit vieler Kapläne gedacht, die vielfach zu einer ganz modernen, lebendigen Art kath. Kinderarbeit gekommen sind.

zu der wir unbedingt kommen müssen, um die vom Sozialismus drohende Gefahr zu überwinden. Wenn wir auch die Idee einer großen Kinder- oder Kinderfreundeorganisation ablehnen, so muß die Arbeit der vielen Einzelgemeinden doch eine Zusammenfassung finden, Erfahrungen müssen ausgetauscht, Anregungen gegeben werden, Neugründungen müssen überall einsetzen. Nicht eine organisatorische, sondern eine geistige Einheit ist unser Ziel, eine geistige Einheit, die nicht schematisiert und mechanisiert, sondern anregt und befruchtet.

Um diese geistige Einheit zu schaffen, haben sich die für die Kinderarbeit verpflichteten katholischen Organisationen am 1. März 1929 zu einer Reichsarbeitsgemeinschaft „Kinderwohl“ zusammengeschlossen. Diese Arbeitsgemeinschaft ist keine neue Organisation mit großem Geschäftsapparat, sondern eine Gemeinschaft vollkommen selbständiger Verbände, die durch ihre Vertreter sich alle Jahre mehrere Male — wenigstens zweimal — zu gemeinsamer Aussprache und Beratung zusammenfinden und die gemeinsamen Erfahrungen und Vorschläge durch die ihnen zur Verfügung stehenden Organe hinaustragen ins ganze Land, um so zu einer Einheit in Ziel, Richtung und Methode unserer Kinderfreundearbeit zu kommen. Innerhalb dieser Arbeitsgemeinschaft arbeiten die derselben angeschlossenen katholischen Organisationen ganz selbständig auf ihrem Gebiet. So obliegt der apologetischen Abteilung der Volksvereinszentrale die Aufklärungsarbeit, dem Caritasverband die Schaffung von Kinderhorten und Kinderheimen, den Jugendverbänden die Schaffung von Helfern und Helferinnen, der Schulorganisation die Arbeit an Elternhaus und Schule, Frauen- und Müttervereinen die Arbeit im und am Elternhaus, den Lehrer- und Lehrerinnenverbänden die Arbeit an der Schule usw. In den Fragen der seelsorglichen Bildung für diese Probleme wirkt der Volksverein mit der Schulorganisation Hand in Hand. Die Führung der notwendigen Arbeiten der Arbeitsgemeinschaft ist von den Verbänden vorläufig der Zentrale der Schulorganisation übertragen, die sie unter der klugen und geschickten Leitung des Lehrers *Bergmann* im Laufe des ersten Geschäftsjahres zur Zufriedenheit aller erledigt hat. Die Hauptaufgaben der nächsten Zeit sind die Schaffung und Schulung von Helfern und Helferinnen, damit wir imstande sind, den rund 8000 ehrenamtlichen sozialistischen Helfern bald Gleichwertiges in gleicher Zahl an die Seite zu stellen, ferner die systematische Herausgabe kurzer praktischer Führerbriefe und die Befruchtung und Reform der bestehenden Kinderzeitschriften.

*

Es ist ein großer, zum Teil ganz neugearteter Aufgabenkreis, der in der Kinderfreundebewegung zur Lösung vor uns liegt. Die Seelsorge wird diesen Aufgabenkreis gern bearbeiten unter dem besonderen Schutze desjenigen, der den Ehrentitel „Göttlicher Kinderfreund“ führt. Sie wird die zum Teil mühevolle Arbeit freudig übernehmen im Hinblick auf die heutige Not des Kindes und auf

die modernen Gefahren, die der Kinderwelt und damit unserm Volk und dem christlichen Europa drohen. Sie wird diese Arbeit leisten im Geiste jenes schönen Wortes des edlen *Brentano*:

„Wer ist ärmer als ein Kind?
An dem Scheideweg geboren,
Heut geblendet, morgen blind,
Ohne Führung geht's verloren.
Wer ist ärmer als ein Kind!

Willst du segnen? — Lehr ein Kind!
Aus dem Körnlein werden Ähren.
Wie das Körnlein war gesinnt,
Wird das Brot die Welt einst nähren. —
Willst du segnen? Lehr ein Kind!

Durch die Wüste zieht das Kind.
Nur der Faden meiner Hände
Führt es durch das Labyrinth.
Es wird wandeln, wie ich's sende.
Durch die Wüste zieht das Kind.“

Die älteste Sammlung kirchlicher Fastenpredigten.

Von Dr. Joseph Riegel.

Vor siebenhundert Jahren erschien zum ersten Male eine geschlossene Sammlung von Fastenpredigten. Ihr Verfasser ist der für die Kulturgeschichte und das Predigtwesen seiner Zeit so außerordentlich bedeutsame Prior und Novizenmeister Caesarius von Heisterbach. Über ihre Entstehung wissen wir folgendes. Im Jahre 1227 hatte der Mönch *Everling von Klaarkamp* gelegentlich eines Besuches den Caesarius gebeten, ihm doch für die Fastenzeit geeignete Predigten zu schreiben, da in den allgemeinen Sammlungen — auch in der allgemeinen Predigtsammlung des Caesarius — nur die Sonntage, der Aschermittwoch und die drei letzten Tage der Karwoche behandelt seien. Auf diesen Wunsch hin verfaßte der Heisterbacher Mönch im Laufe des Jahres 1228 36 Predigten für alle Tage der Fastenzeit und legte sie zu Beginn der Fasten 1229 als Quadragesimale, d. h. Fastenzeitbuch vor. Sie dienten zunächst als Tischlektüre während der klösterlichen Mittagsmahlzeit und konnten somit im verflossenen Jahre ein 700jähriges Jubiläum feiern.

In der Einleitung sagt der Verfasser, so zahlreich auch die Predigten und Ansprachen für die Sonntage und Feste seien, so fehle es doch gänzlich an dem geeigneten Stoffe für die Fastenzeit. Darin dürfte er Recht haben. Mir sind in der Tat trotz allen Suchens keine älteren Sammlungen begegnet; vielmehr haben Leo der Große, Maximus von Turin, Beda Venerabilis, Paulus Diaconus, Gottfried von Admont, Haymo, Raul Ardent in ihren großen Predigtwerken neben den allgemein üblichen Sonntags- und Hochfestevangelien lediglich den Aschermittwoch und die Kartage mitbehandelt. Somit ist Caesarius der erste, der ein selbständiges Quadragesimale schrieb, und er ist somit der Vater einer im 14. und 15. Jahrhundert zur höchsten Entfaltung gelangenden und in dem bekannten Buche des Kapuziners *Martin von Cochem* vor etwa 200 Jahren noch eine letzte Blüte zeitigenden Literaturgattung geworden.

Aber auch hier bewahrheitete sich das Wort „habent sua fata libelli.“ Weil die Späteren, die doch nur seinen Spuren folgten, den Zeitgeschmack besser trafen und nicht so große Anforderungen an das Nachdenken und Miterleben stellten, geriet des Caesarius Arbeit in vollständige Vergessenheit. Bereits 1615, als *Coppenstein* die Predigten Caesarius' sammelte und sie unter dem Titel „Homiliae sive fasciculus moralitatum“ in Köln zum Druck brachte, war das älteste Werk dieser Gattung so sehr verdrängt, daß es unberücksichtigt blieb und infolgedessen auch bis in die jüngste Zeit verschollen war. Man wußte von ihm lediglich durch den bekannten Brief, den Caesarius an den Abt von Marienstatt schrieb und dem er als Anhang ein Verzeichnis seiner Schriften anheftete; das Buch selbst schien verloren zu sein, wie so manches andere von dem, was Caesarius geschrieben. Aber dem war nicht so. Einem besonders glücklichen Umstande verdanken wir die Erhaltung des Fastenzeitbuches, allerdings nicht im

Original, sondern nur in einer Abschrift des 15. Jahrhunderts. Die Handschrift war früher Eigentum des Stiftes der regulierten Chorherren zu Eberhardsklausen und liegt heute in Trier als Nr. 323.

Eine tiefe Gelehrsamkeit in einer reinen Kindesseele spricht aus allen Predigten. Dabei vernachlässigt Caesarius keineswegs die allgemeinen, besonderen und praktischen Bedürfnisse. Nicht nur Ordensleute, für die ursprünglich das Werk geschrieben und vor denen auch — wohl schon vor der Veröffentlichung — die einzelnen Ansprachen von Caesarius selbst gehalten wurden, ziehen aus dem Fastenzeitbuche reichen Nutzen. Weil der Verfasser, wie kaum einer seiner zeitgenössischen Amtsbrüder und Ordensgenossen, die Nöte der Zeit und die Seelen der Menschen kannte, wußte er auch für das einfache Volk das rechte Wort und den rechten Ton zu finden. Seine Gebrechen, Gehässigkeit, Fehdesucht, Habgier, Wucher, Neid geißelt er zwar mit ernsten, doch nie mit bitteren Worten; denn ihm liegt mehr daran, den Weg zum rechten christlichen Leben zu zeigen, als mit der Schilderung der Einzelheiten im Kleinlichen und in Kleinigkeiten sich zu verlieren. Darum vermeidet er auch den Fehler ausschweifender Länge und bringt in jeder Predigt nur soviel, als ein Durchschnittsmensch seiner Tage behalten konnte, um es danach auch noch nachdenken und in die Tat umsetzen zu können.

So wirken die Predigten nie ermüdend und langweilig, sondern durchaus erfrischend und anregend. Nie weicht er von seinem obersten Grundsatz ab: „Die Predigt muß kurz, inhaltreich und zuweilen, gerade um den Ernst und die Andacht zu fördern, kurzweilig sein.“ „Daher habe ich mancherlei hübsche Sachen zur Erbauung der Hörer und Leser eingereiht.“ Einiges davon stammt aus dem Leben der heiligen Väter und wendet sich an die Schlichten und Einfältigen, die besonderen Lieblinge des Verfassers. Manches bringt er auch, was ihm fromme Männer erzählten, die er auf seinen Reisen im Dienste des Ordens — er war Visitor auswärtiger Klöster, zumal in den Niederlanden und Sachsen — oder auch gelegentlich ihres Besuches in Heisterbach kennengelernt hatte. Die heiligen Schriften, zumal die prophetischen und Spruchbücher, sind ihm neben dem Neuen Testamente vertraut, wie selten einem Prediger. Neben der heutigen Vulgata des hl. Hieronymus legt er häufig einen älteren, zum Teil besseren Text zugrunde. Aber wenn er auch die alten Autoren genau kennt und sich ihren Anschauungen, wo es ihm not dünkt, unbedenklich unterwirft, so geht er doch ebenso gerne seinen eigenen Weg, dann insbesondere, wenn es ihm auf eine klare, eindeutige Stellungnahme ankommt. So läßt er sich nie beirren, wo es ihm nur passend erscheint, die „Unbefleckte Empfängnis“ der Mutter Gottes mit allem Nachdruck zu betonen.

Manche seiner Sätze lesen und hören sich an wie gute alte Spruchweisheit. „Ein dankbarer Sohn“, sagte er einmal, „soll sprechen: Alles vermag ich zu glauben — nur eines nicht: auch Mütter müssen einmal sterben. Denn Mütter können niemals sterben.“ Andere sind wiederum unmittelbar dem Leben ab-

gelauscht, so die kleine heitere Geschichte vom eitelen selbstgefälligen Schulmeisterlein. „Gelegentlich sagte ich zu einem Schulmeisterlein: Wahrlich! Herr Schulmeister: wir können Gott danken, daß heutzutage in der Kirche Gottes nichts geschieht, was man nicht Euerer — wohlgepflegten — Hand verdankt! Hierauf erwiderte der überaus törichte Mensch: Gewiß, gewiß, muß man das alles meiner Arbeit, nicht Gott zuschreiben. Um dieses törichten, eiteln Geschwätzes willen verlor das Schulmeisterlein nachmals nicht nur seine Weisheit, sondern auch seine Sprache — und schließlich auch noch seinen Verstand.“

An einer anderen Stelle berichtet Caesarius aus seiner Tätigkeit als Ketzerrichter zum abschreckenden Beispiel die Geschichte von dem Ketzer Johannes, der in Sinzig im Jahre 1227 verbrannt wurde: „Vor genau zwei Jahren wurde in dem königlichen Dorfe Sinzig (a. Rhein) der Ketzer Johannes samt seiner Mutter verbrannt. Ich war nebst meinem Abte Ketzerrichter und habe daher persönlich als Zeugenaussager niedergeschrieben: ‚Warum Ihr Herren — pflegte er die Richter zu fragen — esset Ihr am Mittwoch kein Fleisch?‘ Auf ihre Antwort: ‚Wir halten den Brauch der Kirche und weil wir dieses Fasten der allerseligsten Jungfrau gelobt haben‘, fuhr der Elende fort: ‚Ihr könnt und dürft am Mittwoch genau so gut wie Eure Pfaffen Fleisch essen.‘ — Zu ihrem größten Erstaunen fügte der Elendeste, um das Leben spendende Sakrament zu verspotten, hinzu: ‚Sie sagen doch, sie essen das Fleisch als Leib des Christus, der doch auch nur ein Mensch gewesen.‘ Ob dieser und anderer böser Ketzereien ward er auf den Scheiterhaufen gesetzt und lebendigen Leibes verbrannt.“

In der gleichen Predigt bringt Caesarius den wichtigsten Bericht für die Kirchengeschichte des Kölner Sprengels, und zwar über die Teufelsanbeter. Wir geben die Stelle wegen ihrer wesentlichen Bedeutung im ausführlichen Wortlaut:

„Ja, liebe Brüder! Große, beklagenswerte, erschreckliche Ketzereien hat der böse Feind — Ihr wißt es ja bereits — schon in Vieler Herzen gesenkt und noch immer hört er nicht auf, täglich neue Ketzereien auszustreuen. Wenn sich die Predigerbrüder nicht alle erdenkliche Mühe gäben und durch Strafen und Belehrung dem Unheil steuerten — ja dann, liebe Brüder, glaube ich, wäre der ganze, schöne, gepflegte Garten der Kirche voll dieses fantastischen Unkrautes. Vor zwei Jahren machte sich dieses Gewächs sogar im Landvolk breit. Jetzt, und das ist noch viel verheerender, umschlingt es sogar die Ritter und Mächtigen. Wenn Gott nicht in aller Kürze selbst eingreift und diese Giftsaat erstickt, dann wird sie unter den Machthabern, zumal den Fürsten, reiche Früchte tragen. Was kann es denn Elenderes geben, denn einen Menschen, der nicht Gott, seinen Herrn und Schöpfer anbetet, anruft und verehrt — sondern Luzifer, den Erzfeind Gottes und seiner Schöpfung? Was kann schrecklicher sein, denn ein Mensch, der Katzen (Kater) und andere giftige Tiere küßt! Ja, sie küssen sogar den Teufel selbst in Gestalt eines schrecklichen, schwarzen,

bleichen, gehörnten Mannes! Zur Schmach und Verachtung des heiligen christlichen Glaubens begehen sie große und schandbare Frevel.

Außerdem verüben sie in ihren geheimen, unterirdischen Gewölben und in ihren Häusern ohne Rücksicht auf Geschlecht und Personen solch scheußliche Dinge, daß nicht nur der Christen, sondern sogar der Juden und Heiden Ohr einen nicht gelinden Schauer erhält. . . . Um Luzifer einen besonderen Gefallen zu tun, lassen sie gar keine Gelegenheit vorübergehen, jemanden mit dem Schwert oder durch Gift umzubringen. Und das schreiben die Lehrer ausdrücklich in ihren Verordnungen und Anweisungen vor. Diese schandbaren Frevel nennen sie dann den ‚Hohen Weg!‘ Mit Recht und Fug — denn dieser ‚hohe Weg‘ führt so tief durch alle möglichen Laster hindurch, daß er voll und ganz eine höhere Schule des Frevels heißen kann.“

Außer Caesarius, dem diese furchtbaren Tatsachen aus seiner Tätigkeit als Ketzerrichter bekannt geworden waren, berichtet nur noch eine Handschrift der Staatsbibliothek München (Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis III, 2, 41—42 nr 2936 [336]) über den Teufelskult. Diese Handschrift 42 — von *Krudewig* in „Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln . . .“ I, S. 80 angeführt — stammt aus dem Jahre 1460 und berichtet auf 12 Blättern „De secta, quae anno 1327 (!) apud Coloniam exstitit.“ Diese Sekte aber ist nichts anderes als der **1227** sich breitmachende Teufelskult. Der Schreiber hat sich also um genau ein Jahrhundert geirrt. In der Handschrift haben wir eine Abschrift des bisher für endgültig verloren gehaltenen besonderen Werkchens unseres Caesarius zu erblicken. Noch *Schönbach* hält mit seinen Vorgängern in der Caesariusforschung — vielleicht, wie auch *Krudewig*, irregeführt durch die falsche Zeitbestimmung — die Arbeit für verloren. Die Handschrift „De secta usw.“ ist nun aber nichts anderes als eine recht nachlässige Abschrift des „Gespräches über die Ketzer unserer Zeit und ihre Irrtümer“ und enthält gleichzeitig den „auf Bitten des Ketzermeisters Johannes geschriebenen“ Brief „Gegen die Luziferianer“. Beide Schriften sind 1227 im Anschluß an die richterliche Tätigkeit des Caesarius im Bezirke um Heisterbach entstanden.

Die handschriftliche Überlieferung ist, wie auch bei den übrigen Schriften unseres Verfassers, sehr schlecht. Schon zu seinen Lebzeiten beklagt Caesarius diesen Übelstand. „Man verlangt von mir meine Abhandlungen, Predigten, Unterweisungen, noch ehe ich sie verbessert habe, zum Lesen. Dabei schreibt man sie hinter meinem Rücken ab. Sooft ich derlei Abschriften zu Gesicht bekomme, sind sie mehr als fehlerhaft. Zumal ein Werk, das eine Nonne abgeschrieben hatte. In meinem ihr zur Verfügung gestellten Handexemplar ist die Schrift zierlich und deutlich. Die schwesterliche Abschrift ist so verdorben, nach Form und Inhalt, daß ich baß erschrocken bin. Denn die Fehler und Nachlässigkeiten des Abschreibers werden gemeinhin dem Verfasser in die Schuhe geschoben.“

Dieser schon zu Lebzeiten betrübliche Zustand hat sich nach des Verfassers Tod noch wesentlich verschlimmert. So hat z. B. der Kreuzbruder Wilhelm, der Schreiber der Handschrift 206 der Kölner Gymnasialbibliothek, im 15. Jahrhundert unseren Zisterzienserprior Caesarius von Heisterbach zum „Abt von Heisterberg (!) und Professor der Gottesgelehrtheit“ gemacht.

Dem Inhalt und Sinn der Predigtsammlung hat allerdings glücklicherweise die schlechte Verfassung der vorliegenden Handschrift nichts anhaben können. Wie alle Schriften des bescheidenen Heisterbacher Zisterziensers hat auch diese Sammlung von Fastenpredigten nicht nur, als die erste ihrer Art, ihre literar-geschichtliche Bedeutung, sondern ist auch als Quelle für die Kultur- und Zeit-geschichte des 13. Jahrhunderts von nicht geringem Wert.



Neuere Literatur zur Exegese und Theologie des Alten Testaments.

P. Kahle, Die Masoreten des Westens (= Texte und Untersuchungen z. vormasoretischen Grammatik des Hebräischen I. Heft). W. Kohlhammer, Stuttgart 1927. 89 u. 66* S. mit 30 Lichtdrucktafeln. 16 RM. — *K. Galling*, Die Erwählungstraditionen Israels (= Beihefte z. Zeitschr. f. die Alttest. Wiss. 48). A. Töpelmann, Gießen 1928. 96 S. 6 RM. — *M. Noth*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (= Beitr. z. Wiss. vom A. u. N. T. 3. Folge, 10. Heft). W. Kohlhammer, Stuttgart 1928. 260 S. 12 RM. — *R. Kittel*, Geschichte des Volkes Israel. 3. Band: Die Wegführung nach Babel und die Wiederaufrichtung der neuen Gemeinde. W. Kohlhammer, Stuttgart. 762 S. 1. Hälfte (1927) br. 7.50 RM. 2. Hälfte (1929) br. 13.60 RM. — *G. Dalman*, Arbeit und Sitte in Palästina (= Schriften des Deutschen Palästina-Instituts 3. Band). C. Bertelsmann, Gütersloh 1928. 1. Hälfte: Herbst u. Winter. 279 S. u. 37 Abb. Geb. 15 RM. 2. Hälfte: Frühling u. Sommer. 419 S. u. 38 Abb. Geb. 24 RM. — *N. Peters*, Unsere Bibel. Die Lebensquellen der Hl. Schrift (= Kath. Lebenswerte 12. Band). Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1929. 528 S., br. 7, geb. 9 RM. — *P. Tharsicius Paffrath O. F. M.*, Gott Herr und Vater. Gnadenführung der bibl. Offenbarung (= Kath. Lebenswerte 13. Band). Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1929. 725 S., br. 10, geb. 12 RM. — *R. Köppel S. J.*, Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern. J. B. C. Mohr, Tübingen 1930. 174 S. 18 RM. — *P. Thaddaeus Soiron O. F. M.*, Das Evangelium und die hl. Stätten in Palästina (= Das Ev. in Palästina, herausgeg. von *P. Soiron*). F. Schöningh, Paderborn 1929. 212 S. u. 51 Abb. 6 RM. — Der homiletische Kursus in München, vom 10.—12. Oktober 1927, herausgeg. von *Joh. B. Schauer*. Kösel & Pustet, München 1927. 193 S. 5 RM.

Über neuere exeget. Literatur auf kath. Seite habe ich bereits im letzten Jahrg. d. Zeitschr. (S. 340 ff.) berichtet.

*

1. Der heutige Textus receptus des hebr. Alten Testaments ist bekanntlich das Resultat einer ganz bestimmten planmäßigen Arbeit der Überlieferung, der sogenannten Masora. *P. Kahle* hat das große Verdienst, schon bisher das Wollen und Wirken dieser Schulen nach neuen Gesichtspunkten erforscht und über das Werden des Textes bis zu dessen endgültigem Abschluß neues Licht verbreitet zu haben. Vor Jahren erschien bereits sein Werk über die „Masoreten des Ostens. Der masoretische Text des A. T. nach der Überlieferung der babylonischen Juden“ (J. C. Hinrichs, Leipzig 1913). Jetzt hat er uns, nachdem er schon zuweilen in Zeitschriftenaufsätzen (Zeitschr. f. Alttest. Wiss. 1921, 230—239) und in der „Martifestschrift“ (Gießen 1925) 167—172 einzelne Fragen herausgehoben hatte, eine Zusammenfassung seiner eingehenden Studien zu den „Masoreten des Westens“, d. i. derjenigen Schule von Tiberias, welche eben für unseren heutigen Text bestimmend geworden, geschenkt. Und zwar auch hier mit grundlegenden neuen Resultaten. Bisher hatte man die Auffassung, da „die Masora, nachdem sie zum Abschluß gelangt war, alles Material, das aus der Zeit vor diesem Abschluß stammte, systematisch beseitigte, . . . als bestehe ihr Wesen im sorgfältigen Festhalten an dem seit alten Zeiten Überlieferten“ (S. VIII), und sei also das, was sie überliefere, „lediglich quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est“ (S. 23). Jetzt aber hat *K.* festgestellt, daß diese Anschauung vom Wesen der Masora auf einem Irrtum beruht, indem das von ihm gefundene neue Material uns einen Einblick tun läßt in das Entstehen und das allmähliche Fortschreiten der Arbeit der Masoreten und

uns auch erkennen läßt, wie das, was schließlich kanonische Masora geworden ist, durchaus nicht den letzten Grad dieser Entwicklung darstellt, sondern in mancher Hinsicht eine Reduktion der zum Teil weitergehenden Entwicklung bedeutet“ (S. VIII f.). Es handelt sich auch bei den tiberischen Masoreten, „deren mit Punktation und Masora versehenen Bibeltext wir in den beiden auf die letzten Glieder der Ben Ascher-Familie zurückgehenden Handschriften in ziemlich authentischer und zeitlich fixierbarer Gestalt vor uns haben“ (S. 41), im wesentlichen „um ein vollkommen neues System“ (S. 35), das „zu einer bestimmten Zeit als vollkommen neues und kompliziertes System“ neu eingeführt ist und ein anderes bereits vorhandenes, das bis dahin im Gebrauche war, verdrängt hat“ (S. 24). Als maßgebender Schöpfer dieser tiber. Masora aber hat auch fernerhin (gegen neuere Bestreitung), die Familie der Ben Ascher (c. 780—930) zu gelten (Cap. 1 S. 1 ff. u. S. 39), wenn auch unser masoretischer Textus receptus nicht in allen Einzelheiten als genaue Wiedergabe des Textes angesehen werden kann, wie er von den Ben Ascher festgestellt worden ist. Aber „die Masora war zur Zeit der Ben Ascher und gewiß unter ihrer erheblichen Mitwirkung in allen wesentlichen Punkten der korrekten Schreibung, der Aussprache und des Vortrages des Bibeltextes zur maßgebenden Einheitlichkeit gekommen, ... in bezug auf die Methegsetzung und andere Kleinigkeiten der Vokalisation und Akzentuation haben die Masoreten dann weitergearbeitet, und etwa vom 13. Jahrhundert ab kommen die Handschriften auf, die unsern masoretischen Textus receptus bieten“ (S. 20). Wir können jetzt auch die Gründe angeben, welche zu dieser neuen, durchaus systematischen Festlegung der Aussprache (S. 45) „mit weit mehr Konstruktion, als man bisher hat annehmen wollen“ (S. 50), führten.

Kahle ist es auch gelungen, an der Hand von reichen Handschriftenfunden in Oxford, Cambridge und Leningrad, besonders einer Reihe liturgischer Texte, die handschriftlich vor diese Zeit gehören, einer Psalmrolle aus dem 6. und einer Ezechielrolle aus dem 7. Jahrhundert (S. 86 f.), die Anfänge der Masora und die ganze Entwicklung dieser Punktation im Westen aufzuzeigen. „Dieses ältere System ist das sogenannte palästinische gewesen“ (S. 24), so genannt, „weil die durch es gegebene Ausspracheüberlieferung des Hebräischen der zweifellos nach Palästina gehörigen tiberischen sehr viel näher steht als etwa der babylonischen“ und vor allem „mit dem bei den Samaritanern üblichen Punktationssystem sehr nahe verwandt ist“ (S. 31). Von diesem System gibt es nach den erhaltenen Handschriften „die mannigfachsten Variationen“ (S. 41). Die Punktation dieser Fragmente weist in allen Einzelheiten sehr große Verschiedenheiten auf (S. 30), muß aber einmal eine ziemlich weite Verbreitung gehabt haben. Eigenheiten und Einzelheiten derselben werden S. 41 f., 46 ff. dargelegt. Aus dieser einen palästinischen Punktation hat sich nun vermutlich einerseits die babylonische weiterentwickelt, die offensichtlich nur eine Umgestaltung der alten palästinischen Punktation“ bildet (S. 34), während im Westen, „als auch hier eine genauere Festlegung der Aussprache und des Vortrages des Bibeltextes notwendig wurde, ... ein vollkommen neues System geschaffen wurde“ (S. 35). „Dieses neue System war das tiberische. Es baut auf dem Grunde auf, der in langer Entwicklung durch die palästinische Punktation geschaffen war. So erklärt es sich, daß eine primitive Art der tiberischen Punktation überhaupt nicht existieren kann (S. 35). Ja, es ist sogar eine alte Pergamentrolle erhalten, die diesen Übergang zur neuen tiberischen Punktation urkundlich bezeugt, in Form eines Pentateuchargums mit palästinischen Vokalen, aber mit tiberischen Akzenten“ (S. 35). 30 Lichtdrucktafeln mit liturgischen Texten in palästinischer Punktation, die nicht weniger als 60 durchvokalisierte Bibelverse enthalten, ergänzen die Ausführungen. — Wie wichtig außerdem diese Untersuchungen noch für die Erkenntnis der Gesamtentwicklung des Hebräischen sind, geht daraus hervor, daß diese neuen Texte offenbar eine Aussprache voraussetzen, die der zweiten Kolumne der Hexapla, die selbst wieder nach *Kahle* S. 44, Anm. 1, auf einen zur Zeit des Aquilas (d. i. nicht vor 100 n. Chr.) auf Grund unseres masoretischen Textes revidierten Transskriptionstext zurückgehen muß, sowie dem des Hieronymus

sehr nahe steht. Dadurch aber bekommen wir endlich Einblick in die Aussprache des Hebräischen aus der Zeit vor der letzten Festlegung, d. h. in die Art, wie sie eigentlich gewesen ist (S. 45). Daher auch der Haupttitel dieser und der noch zu erwartenden Arbeiten: „Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen“. Und damit ergibt sich auch das große Verdienst von Professor *Kahle*, der sich seit Jahrzehnten mit dieser entsagungsvollen Arbeit beschäftigt, die uns gewiß noch manche Überraschung bringen wird.

2. Ins Herz der israelitischen Religionsgeschichte stößt *K. Galling* mit dem scheinbar so anspruchslosen Titel seiner Untersuchungen über „Die Erwählungstraditionen Israels“ vor. Denn der *Verf.* hebt mit Recht hervor, daß „die treibenden Kräfte der israelitischen Frömmigkeit, in die einzudringen das theologische Anliegen der wissenschaftlichen Arbeit am Alten Testament ist, ... an den Traditionen und ihrem Erfahrungsinhalt orientiert sind“ (S. 1). Das, was vor allem die Überlieferung aus den Ereignissen für die Volksseele gemacht, was überall religiös an Nebentönen mitschwingt, ist letztlich für die religiöse Kraft der Geschichte entscheidend. Und hier ist ebenso sicher, und das zeigt auch die vorliegende Arbeit, daß der „Erwählungsglaube“ als ein Herzstück der israelitischen Religion anzusehen ist“ (S. 68), ja, daß sie allein von hier aus jene staunenswerte Vitalität empfängt. Daraus ergibt sich denn auch die besondere Einstellung der Arbeit: Es soll nicht eine Geschichte des Auszuges und der Eroberung Kanaans geboten werden, sondern „die Tradition als politisch-religiöser Bewußtseinsinhalt ist das Grundlegende“ (S. 1 u. 68 Anm.). So behandelt § 1 zuerst die Terminologie dieses Erwählungsglaubens, d. h. alle aus diesem Bewußtsein entsprungenen Termini: Jahwe der Gott Israels und Israel Jahwes Volk; er „der Hirte“ und „Fels Israels“, dieses sein „Eigentum“, seine „Gemeinde“, sein „Knecht“ usw., besonders auch das Bild der „Ehe“ mit der geschlechtlichen Ausdeutung des „Erkennens“ des Volkes! Dann folgt die Darlegung des Erwählungsglaubens in der vom *Verf.* angenommenen Reihenfolge der Hauptquellen der Überlieferung: 1. die Auszugstradition (Auszug und Einzug; der Bund am Sinai), 2. die Erzväterverheißungen und die Verknüpfung der beiden Traditionen, 3. das literarische und das historische Problem: Das Verhältnis der Traditionsreihen zueinander, auch ihr Niederschlag in der Geschichte, in der Zeit der getrennten Reiche (klassische Propheten), in Juda und in der Fremde und unter der Fremdherrschaft. Es werden also zwei große Erwählungstraditionen: Auszug und Bund mit den Vätern, herausgearbeitet, die bei den nebeneinander und gegeneinander immer wieder genannten Heilstatsachen, auf die sich der unerschütterliche Glaube bezog, und zugleich dargestellt, wie dieselben dann verbunden werden (Ex 3,15). Interessant ist dabei, daß jedenfalls in der älteren Zeit die Auszugstradition mehr im Vordergrund des Interesses steht; namentlich auch bei den Propheten tritt diese so sehr hervor als die charakteristische Großtat Jahwes. Aber hat das nicht eben seine inneren Gründe? Ich weiß nicht, ob hier nicht das eine zu ungunsten des anderen zu sehr vom *Verf.* in die Wagschale geworfen wird. Im letzten Abschnitt wird dann „die Bedeutung des Erwählungsglaubens für die israelitische Religion“ nochmals besonders herausgearbeitet. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß er überhaupt etwas Einzigartiges in der altoriental. Geschichte ist: „Durch ihn wird die israelitische Religion in Gegensatz zu allen anderen Religionen des vorderen Orients gestellt, denn er gründet sich auf die Geschichte. War man sich anderenorts auch eines besonderen Zusammenhangs von Volk und Gott bewußt, so wurde dieser doch naturhaft und als von Ewigkeit bestehend angesehen“ (S. 92). Der Erwählungsglaube ist der stärkste Antrieb zur Bindung des Volkes (1. Gebot des Dekalogs), zur besonderen Sinndeutung der Geschichte und zu jener eigentümlichen Intensität der israelitischen Eschatologie durch das Verlangen nach dessen Sichtbarwerdung und schließlich zu jener Herausstellung der Freiwilligkeit der göttlichen Gnade, die ihrerseits wieder höchste Dankbarkeit fordert. „Die Dankbarkeit wird so der Grundstein israelitischer Frömmigkeit“ (S. 94). Auch sonst hat die Arbeit ihre Bedeutung. Ich verweise z. B. nur auf die

Einstellung zum Alter des Bundesgedankens (gegenüber früheren Anschauungen) auf Grund von Ex 24, 1 f. 9—11, daß der Bundesgedanke tatsächlich schon in der ältesten Schicht zu Hause ist und nicht erst später eingetragen sein kann (S. 27).

3. Ebenfalls in ein sehr wichtiges und dankbares Gebiet alttestamentlicher Theologie, das schon lange der Neubearbeitung auf Grund des heutigen altorientalischen Materials bedurft hätte, führt die Arbeit von *M. Noth* über „Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung“. An Versuchen, isoliert von den anderen altorientalischen Namensüberlieferungen in die Struktur und Bedeutung der israelitischen Personennamen einzudringen, fehlte es nicht. Unser *Verf.* schlägt den einzig richtigen Weg ein, indem er „die israelitische Namengebung und die einzelnen Namen in möglichst große Zusammenhänge einordnet“. Denn „ein einzelner Name ist oft . . . keineswegs eindeutig und kann erst sicher erklärt werden, wenn er sich seiner Form und seinem Inhalt nach mit anderen verbinden läßt“ (S. 3). Ebenso ist das gesamte israelitische Personennamenmaterial bis etwa zum Beginn der hellenistischen Zeit behandelt und werden außerdem auch die außeralttestamentlichen überlieferten Namen (Ostraka von Samaria, Elephantinepapyri usw.) herangezogen, aber andererseits solche, welche nachweislich von Nichtisraeliten bzw. nur von diesen getragen wurden (also die Namen in der Vorgeschichte bis Abraham), ausgeschlossen. Und diejenige Deutung endlich wird als die beste angesehen, „die den Namen möglichst ungekünstelt aus der Situation der Namengebung erklären kann, d. h. aus der Lage der Namengebung der Eltern in aller Regel bald nach der Geburt des Kindes“ (S. 4 f.). Dazu kommt „philologische Sauberkeit“, d. i. „genaue Einsicht in die grammatische und syntaktische Struktur eines Namens und eine philologisch einwandfreie Übersetzung als unerläßliche Voraussetzung für seine Deutung“ (S. 5). Diese Arbeit aber hat *M. Noth* wirklich geleistet. Er behandelt nach einem kurzen Kapitel über die Quellen zuerst die „grammatische Struktur der semitischen Personennamen“ als Wortnamen, Satznamen (Nominal- oder Verbalsatznamen) und Kurznamen, dabei jedesmal das gesamte semitische Material, im Akkadischen, Kanaanäischen, Ostkananäischen (oder Ostprotoaramäischen, wie er es nennt), Aramäischen, Süd- und Nordarabischen herbeischaffend. Nicht nur die Strukturgesetze selbst, sondern auch die einzelnen historischen Schichten in den einzelnen Gruppen werden dabei klargelegt. Der 1. Hauptteil behandelt sodann die theophoren Elemente, mit denen die israelitischen Namen zusammengesetzt sind, der 2. die „israelitischen Personennamen als Äußerungen der Frömmigkeit“ (die nicht theophoren Elemente). Der ganze theologische Gehalt derselben wird dabei erschlossen: Es sind Bekenntnisnamen (Selbst- und allgemeine Bekenntnisnamen), Vertrauensnamen, Danknamen (meist in Perfektform), Wunschnamen (Imperfekt-Jussivformen). Dazu kommen dann noch die „profanen Namen, nach körperlichen oder geistigen Eigenschaften, nach Tieren oder Pflanzen benannt“. So hat denn jeder Name — im ganzen sind 1426 behandelt — seinen Platz, an den er seiner Struktur nach gehört, und von dem aus er ganz eindeutig und philologisch sicher erklärt werden kann. Man denke nur an die verschiedensten Erklärungen, die bisher für Abram, Melchisedek, Abimelech, Jerubbaal, Salomo usw. gegeben wurden. Jetzt ist das Gesetz dieser Namen klar. Dem Namen Abram wird dabei noch eine eigene Untersuchung gewidmet (S. 52, 145 Anm. 1 und Nachtrag S. XVIII), ebenso werden „Jesaja“ (S. 36), Jeremia (S. 201), Jakob (S. 197), Isaak (S. 210) und Israel (S. 207 f.) genau erklärt. Am wenigsten befriedigt mich die Deutung des Namens Samuel. Es wird auf šm ('šm), woraus mit Aleph prostheticum Esmun geworden sei, zurückgeführt (S. 123 ff.). M. E. ist die einfachere und richtigere Deutung vom gemeinsemitischen „šumu“ = Name und Sohn. Man vergleiche die vielen akkadischen Namen mit diesem Bestandteil. Und „Sohn Gottes“ = Werk, Schöpfung Gottes ist auch nach des Verfassers Ausführungen (S. 150 ff.) gemeinsemitisch nichts Unmögliches. Ebenso scheinen mir die Folgerungen bezüglich des „isch“

— (ha —) elohim = Gottesmann und des „'ebed Jahwe“ = Knecht Jahwes (S. 138 f.) nicht stichhaltig. Isch-elohim ist doch offensichtlich der allgemeinere und ältere Name. — Die Arbeit ist auch reich an sonstigen wertvollen religionsgeschichtlichen und historischen Ausblicken. So die eingehende lichtvolle Untersuchung über das Verhältnis der einzelnen semitischen Gruppen zueinander, besonders die Einordnung der Israeliten (Ostprotoaramäer!) auf Grund der sprachlichen Indizien der Personennamen (S. 41 ff.), welche schließlich zu einem genauen graphischen Schema der gegenseitigen Abhängigkeit führen (S. 55). Ferner über die Frage, ob ursprünglich Stammesname oder Personennamen bei den Erzvätern vorliegt (S. 64, 208 f., 212), weiter über die Aussprache und die philologische Erklärung des Tetragramms Jhwh, über die Frage nach dem Vorkommen dieses Gottesnamens außerhalb Israels (S. 101 ff.) usw. Als Ganzes bildet die Arbeit entschieden die bleibende philologische Grundlage für die Erklärung der alttestamentlichen Personennamen, deren jeder einzelne durch das ausführliche Register mit genauer Angabe aller einschlägigen Ausführungen auch leicht zu erreichen ist.

4. Der neu erschienene dritte Band der „Geschichte des Volkes Israel“ von R. Kittel bildet die Fortsetzung der bereits in 6. und 7. Auflage (1925) erschienenen zwei Bände, welche die israelitische Geschichte von Anfang bis zum Exil (587) enthalten. Damit hat uns der am 20. Oktober 1929 verstorbene Altmeister der alttestamentlichen Forschung eine willkommene wertvolle Gabe geschenkt. Denn es fehlte bisher gerade eine dem neuesten Stande der Forschung entsprechende zusammenfassende Darstellung des behandelten Zeitraumes vom Exil bis auf Alexander den Großen. Wir freuen uns zugleich, daß es dem greisen Forscher noch beschieden war, dieses sein Werk noch soweit fortzuführen, das somit zu seinem Testament geworden ist. Die Darstellung selbst schließt sich in Anlage und Durchführung genau den bisherigen beiden Bänden an, d. h. sie behandelt nicht nur den äußeren Ablauf der Geschichte des Volkes Jahwes, sondern auch die der betreffenden Zeit angehörenden und über sie referierenden Quellendarstellungen, sowie die parallele kulturelle und besonders die religiöse Entwicklung der einzelnen Zeitabschnitte (Zeit der Wegführung nach Babel, die Heimkehr und die neue Gemeinde; Zerfall und Reform; die Zeit der Stille bis auf Alexander). Dabei finden sich sogar bis ins einzelne gehende quellenkritische Untersuchungen, z. B. zu den Urkunden des Ezra- und des Nehemiabuches, besonders über die Edikte der persischen Könige (S. 299 ff., 318, 375 ff.), deren Echtheit er mit E. Meyer festhält, dann zu den Büchern der Chronik, Ezra und Nehemia selbst, mit vielen auch weiterführenden Untersuchungen (S. 532 ff., 567 ff., 608 ff.), über die Entstehung der samaritanischen Gemeinde (679 ff.) und des Hellenismus (702 ff.). Weiter verweise ich auf die feine Zeichnung des Menschen, Propheten und Dichters Ezechiel (gegenüber den Ausführungen von G. Hölscher, S. 144 ff.), auf die Charakterisierung des Ezra (S. 608) und des Nehemia (649 f.). Auch für einzelne exegetische Perikopen ergibt sich im Zusammenhange viel neues Licht. So zu Hagg. 2, 15 ff. (S. 349 f.), zu Hagg. 2, 10—14 (S. 592 ff.), Zach. 3, 1—7 (S. 469 f.), 6, 9—15 (S. 472 f.), 13, 2—6 (S. 556 ff.) und Mal. 1, 11 (S. 566, 657 f.). Wohltuend wirkt auch die Zurückhaltung in der Frage des Einflusses des Parsismus auf das spätere Judentum (S. 702 f.).

Bezüglich der Lage der Exulanten in Babylonien nimmt Kittel wieder den Standpunkt ein, daß es ihnen gut gegangen sei (S. 111 ff., 213). Aber aus den maßgebenden Texten läßt sich doch etwas anderes herauslesen; s. mein Buch „Ezechiels Stellung in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik“ (1923) 145 ff. K. selbst muß ja eine religiöse Krisis zugeben, die zu direktem Abfall führte (119 ff.). — Daß man im Tammuzkult auch das Wiedererscheinen des Tammuz gefeiert habe, läßt sich m. W. textlich nicht belegen; dies wird ja auch S. 256 (entgegen S. 31) als fraglich hingestellt! — Ob man die ältesten Spuren der Aramäer jetzt doch nicht schon weiter zurückverfolgen kann, als bis zu den El-Amarna-Briefen mit dem Namen der Achlamû? (zu S. 519). — Zu dem Symbol der Frau im Epha bei Zach. 5, 1 ff. (zu

S. 742) möchte ich doch auf die Bestimmung der Reformtexte des Urukagina, Ovale Platte III 14—19 hinweisen, wo die Frau, die etwas Schändliches begangen hat, tatsächlich in eine Tonne eingesperrt wird (s. A. Deimel, *Orientalia* II, 29 f.). Wir haben also wieder ein echt altorientalisches Motiv, ohne daß wir auf Hesiod zu schauen brauchen. Ebenso erledigt sich damit auch die Fassung durch W. Baumgartner, *Religion in Geschichte und Gegenwart* III², Sp. 1830, der es wieder als Märchenmotiv hinstellen möchte.

5. Ein prächtiges Hilfsmittel für das Verständnis der Bibel ist G. Dalmons Buch „Arbeit und Sitte in Palästina“. Es enthält die Beobachtungen und Erfahrungen, die der verdiente Verfasser, jahrzehntelanger Direktor des Deutschen evangelischen Instituts in Jerusalem und der dort alljährlich veranstalteten Unterrichtskurse, über Land und Leute in Palästina gesammelt hat. „Das gesamte Werk soll eine möglichst vielseitige Erörterung palästinischen Lebens enthalten und somit eine biblische Archäologie bieten, die nicht, wie es sonst geschieht, auf die schriftlichen Quellen des Altertums aufgebaut ist und einiges Palästinische nur als Illustration verwendet, sondern die umgekehrt bei dem heutigen Palästina beginnt und von da zum Altertum zurückschreitet“ (S. IX). Im Vordergrund steht also die arabische Gegenwart. Zugleich möchte Dalman jetzt, wo mit der mehr und mehr fortschreitenden Europäisierung Palästinas so manches Alte und Überlieferte verschwindet, was heute noch an die biblischen Zustände und Sitten erinnert, dieses für die biblische Forschung festhalten. Die Darstellung selbst folgt dem Ablauf des Jahres in Palästina mit Herbst und Winter, Frühling und Sommer. Voraus geht noch eine allgemeine Einleitung über Volkskalender (Monat, Jahresanfang und Jahreszeiten und die jeweils damit verbundenen religiösen und profanen Gebräuche). Bei den Hauptteilen selbst erfolgt dann ebenso jeweils eine Darlegung der Natur- und Witterungsverhältnisse in den einzelnen Jahreszeiten, der Windverhältnisse, der Niederschläge und ihrer Einflüsse auf das Land und die Sitten der Bewohner, dann der jeweiligen Wirtschaft in Feld und Weinberg und Garten, endlich besonders der religiösen Einstellung der Bewohner zu all diesen Dingen und deren Miterleben in ihren Sitten und Festgebräuchen. Das Material ist überall mit peinlicher Genauigkeit beige-steuert; ja manchmal vielleicht zu reich und von Einzelheiten überladen. So bekommt auch der Nichtkenner des heutigen Palästina eine lebendige Vorstellung von Land und Leuten. Dabei werden jedesmal auch die einschlägigen Bibelstellen herangezogen und beleuchtet. Hier zeigt sich auf Schritt und Tritt, wieviel echt Palästinisches und Bodenständiges uns die Bibel bewahrt hat, und wieviel die Kenntnis des Orients zum Verständnis und zur Erklärung der heiligen Texte beitragen kann. Und gerade nach dieser Seite hin ist das Buch von unschätzbarem Werte, ja, man könnte es einen „Kommentar zur Bibel des A. und N. T.“ nennen. Wohl keine Stelle ist übersehen. Man vergleiche dazu nur das ausführliche „Bibelstellenregister“ am Schlusse des 2. Bandes (S. 689 ff.), das zugleich mit dem „Sachregister“ erst recht die praktische Ausnutzung des Buches zur Bibelerklärung erleichtert, für die wir dem Verf. besonders dankbar sein müssen. Dazu ergibt sich noch eine Reihe ausführlicher selbständiger Untersuchungen zu biblischen Fragen. Ich verweise auf die Bemerkungen zur Vulkanvorstellung des Sinai, die mit durchschlagenden Gründen abgelehnt wird (S. 216 ff.), über das Wort vom „Lande, das von Milch und Honig fließt“ (S. 4 und 337), über „das Hüttenfest“ (S. 148 ff.) und die Bitte um Regen an diesem Feste (S. 121 f.). Ebenso fällt auf viele Einzelstellen neues Licht, das sich besonders dann auch in der genauen Übersetzung auswirkt. Ich nenne Ps 84, 7 (S. 41); 83, 14 (S. 53); Nah 2, 9 (S. 72—74); Hiob 38, 24 f. (S. 104); 2 Sa 21, 1 ff. (S. 147); Jes 25, 4 (S. 190); Ps 110, 3 (S. 98, 113); Jes 28, 4 b (S. 379); Ps 104, 17 (S. 389); Am 7, 1 (S. 411 f.); Pred 1, 6 (S. 512); 2 Sa 5, 23 f. (S. 540); Nu 13, 23 (S. 546, Anm. 1); 2 Sa 24, 1 (S. 582 f.); Dt 28, 8 (S. 583) und Hiob 24, 14 (S. 641). Je 37 und 38 sehr gute Photographien beleuchten und vertiefen noch das Gesagte. Möge es dem Verf. vergönnt sein, uns auch den bereits in Aussicht gestellten weiteren Band über den

Ackerbau und die Behandlung des Getreides beim Mahlen und Backen recht bald vorlegen zu können.

6. An weitere religiös interessierte Kreise wendet sich *N. Peters* mit seinem Buche: „Unsere Bibel“ in der Sammlung „Katholische Lebenswerte“. Es soll, wie das Vorwort sagt, „das Interesse für die Bibel und für die biblischen Fragen wecken und beleben und den Leser anregen zu eigener Lesung des alten heiligen Buches. Denn das beste Mittel für die Befruchtung des inneren Lebens ist und bleibt ein für allemal die Lektüre der inspirierten Quellen unserer Religion.“ Es ist also dasselbe Ziel, welches der *Ref.* in seinem Büchlein „Religiöse Lebenswerte des A. T.“ (als akademische Vorlesungen gehalten, 1928) sich gesetzt hat. Zu diesem Zwecke gibt der *Verf.* zunächst eine Einleitung über „die Bibel im allgemeinen und die katholische Kirche in ihrer Stellung zu ihr“. Hier werden in klarer, sicherer Darstellung alle diesbezüglichen Fragen behandelt über Glaubensregel, Kirche und Bibellesen, über Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, über die sog. „biblische Frage, über die Vulgata und unsere Stellung zu ihr, über das katholische Auslegeprinzip, über den Sinn der Kirche und die einmütige Übereinstimmung der Väter.“ Es zeigt sich hier der *Verf.*, der seine ganze Lehrtätigkeit hindurch oft in scharfem Kampfe um die Lösung dieser Fragen gestanden und wesentlich zu deren Klärung beigetragen hat. Ich möchte nur, daß man auch überall mit diesen Prinzipien wirklich Ernst mache! Hervorgehoben seien besonders die Ausführungen über die biblische Frage in naturwissenschaftlichen Dingen (S. 59 ff.), über die rechte Einstellung zu literarkritischen Fragen und über deren Bedeutung für Glaubensfragen im Anschluß an das klare Urteil der Väter (S. 90), über den Sinn der kirchlichen Entscheidungen in biblischen Fragen, besonders hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Glaubenssätzen und deren biblischer Begründung (S. 94 ff.). Der eigentliche Hauptteil des Buches enthält dann die umfassende Darlegung des Wertes der Heiligen Schrift in religiöser und profan-kultureller Beziehung: Die Bibel und die weltliche Kultur, besonders die literarische Größe der Bibel (S. 117 ff., 130 ff.); das religiöse Licht der Bibel (S. 203 ff.), die religiöse Kraft („die Bibel als Erbauungs- und als Gebetbuch“) und der religiöse Trost der Bibel (das Buch vom Gottvertrauen, von der göttlichen Vorsehung, das Buch für die Leidenszeit, das Buch der Freude und der Todesüberwindung). Was ich bei dieser reichen Darstellung noch gewünscht hätte, wären noch etwas mehr Belegstellen gewesen, um den Leser sofort die ganze Schönheit und Größe des Wortes Gottes kosten zu lassen. Ich fürchte, daß dieser Mangel dem Buche etwas Eintrag tut. Mögen denn auch die „Folgerungen“ des *Verf.* „Mehr Gebrauch der Bibel im kirchlichen Leben, mehr Gebrauch im Gottesdienst und mehr privates Lesen“ auf fruchtbaren Boden fallen. Was wir brauchen ist wieder eine Hochschätzung und Verehrung des Wortes Gottes als solchen in weiteren Kreisen. *Peters* spricht mit Recht von einem Sakramentale bei der Bibel. „Ihre Lesung ist ein sakraler Akt und als solcher zu denjenigen Handlungen zu stellen, welche die Dogmatiker Sakramentalien nennen ... Es ist deshalb immer etwas Wahres daran, wenn man hyperbolisch gesagt hat, die Lesung der Bibel sei für die Protestanten gewissermaßen das dritte Sakrament. In ihr lebt Christus unter der Hülle des menschlichen Wortes, und es gilt von seiner Gegenwart in Wortsgestalt, was der Evangelist sagt: Es geht eine Kraft von ihm aus, die alle heilt“ (S. 304). Wie weit sind wir aber landläufig noch von dieser Auffassung des Wortes Gottes entfernt! — Zum Textlichen nur die Bemerkung: In einem wissenschaftlichen Buche würde ich Ausdrücke wie „blödes philosophisches Vorurteil“ (S. 209) oder „große Kinder“ (S. 226) gegenüber wissenschaftlich doch ernst gerichteten Gegnern lieber vermissen!

7. Fast gleichzeitig mit diesem Buche erschien *P. Paffraths* „Gott, Herr und Vater“ als weiterer Band der „Katholischen Lebenswerte“ in demselben Verlage. Es hat auch das-

selbe große Ziel. Es will „vor allem gläubigen Christen dienen. Es will ihnen die Größe und die Liebesfülle des göttlichen Gnadenwirkens in der Heilsgeschichte näherbringen“ (Vorwort). Es will aber auch zugleich apologetisch wirken, d. i. durch „die Herausstellung des an Tiefe und Schönheit überragenden Gehaltes des A. T. . . . sowie seiner unlöslichen Lebensverbindung mit dem N. T.“ den neueren Angriffen auf das erstere wirksam begegnen (S. XV). Während aber *Peters* meist auch die einschlägigen Stellen des N. T., also die Offenbarung im ganzen heranzieht, beschränkt sich *Paffrath* in der Darstellung der Entwicklung zunächst auf das A. T. In einem eigenen Schlußkapitel wird dann kurz die Weiterführung und Vollendung der Gedanken im N. T. behandelt. Und noch eines: Während man bei *Peters* manchmal, wie bereits oben hervorgehoben wurde, etwas mehr an Belegstellen gewünscht hätte, werden sie hier in zu reicher Fülle geboten. Ja, viele werden wiederholt im ganzen Wortlaute angeführt. Daher auch der gewaltige Umfang des Buches, wodurch m. E. der Eindruck des Ganzen etwas beeinträchtigt wird. Etwas weniger wäre hier mehr gewesen. Desgleichen werden die Lichtseiten des A. T. etwas zu reichlich aufgetragen. Es liegen doch auch andere schwere Probleme im A. T. vor, die nicht übersehen werden dürfen. — Es ist nicht möglich, den vollständigen Inhalt des Buches wiederzugeben. Die ganze Gotteslehre des A. T. wird vorgeführt: Der große Gott, der Schöpfer und Herr, die Einzigartigkeit Gottes, Gottes Allmacht und Erhabenheit über Raum und Zeit, der heilige und gerechte und furchtbare Gott. Dann der Gott der Liebe im A. T. (näherhin die Beschreibung der göttlichen Liebe) und Gott unser Vater (Vorkommen und Sinn des Vaternamens im A. T.), die Vorherverkündigung der neuen Zeit als eines besonderen Gottesverhältnisses, in dessen Mittelpunkt der Messias mit all den auf ihn gesetzten Erwartungen steht. Dabei sind überall, wie bereits erwähnt, die sämtlichen Belegstellen aus dem A. T. zusammengetragen, so daß es weit über eine Anthologie hinausgeht. Nur die Prosatexte sind m. E. zu wenig ausgenutzt. Immer handelt es sich fast um poetische oder prophetische Texte.

Auch einiges Grundsätzliche darf ich noch dazu anführen. Der *Verf.* bekennt sich mit Recht zu dem Grundsatz der Entwicklung im A. T. „Im Verlaufe der Entwicklung des A. T.“ heißt es S. 201, „ist das religiöse Erkenntnisgut ständig gewachsen. Durch natürliche Forschung und Ausgestaltung, aber weit mehr noch durch neue Offenbarungen ist altes Gut immer mehr verdeutlicht, neues hinzugefügt worden.“ Das wird dann näherhin besonders bei der Frage nach dem Glauben an eine Jenseitsvergeltung (!) ausgeführt. „Es wurde schon verschiedentlich darauf hingewiesen, daß der Lohn- und Strafbegriff im A. T. am Diesseits haftet. Das letzte, entscheidende Wort der göttlichen Gerechtigkeit, die voll befriedigende Lösung aller Lebensfragen und Lebensrätsel durch einen Jenseitsausgleich (NB. nicht Jenseitsglauben, das ist auch für Kritiker meiner ‚Religiösen Lebenswerte‘ wichtig!) fehlt in den alten Zeiten“ (S. 201). „Tatsache bleibt, daß die irdische Vergeltungslehre erst in der letzten Zeit des A. T. ganz überwunden wurde, und daß erst damals der ewige Ausgleich klar ins Bewußtsein trat“ (S. 206). Aber ich hätte gewünscht, daß dieser Entwicklungsgedanke auch sonst etwas mehr herausgearbeitet worden wäre. Der *Ref.* weiß aus Erfahrung, wie dankbar gerade weite Kreise für diese Seite der Betrachtung des A. T. sind, und wie durch diesen Einblick in das Werden der Dinge so manche Schwierigkeiten von unserem heutigen Standpunkt aus viel leichter sich lösen lassen. Es ist doch auch Tatsache, wie der *Verf.* selbst andeutet (S. 112 f.), daß der Begriff „heilig“ von Gott namentlich in der älteren Zeit etwas mehr bedeutet als bei uns heute. Das hätte auch mehr in den diesbezüglichen Ausführungen hervorgehoben werden sollen. Sind sodann Ex. 20, 2 (S. 31) und Hos. 13, 4 (S. 82) nach dem genauen Zusammenhang der Stellen ohne weiteres von dem universalen metaphysischen Monotheismus zu verstehen? Die Begründung an beiden Stellen sagt doch alles! Ebenso scheint mir der Sinn von Dt 6, 4 ein ganz anderer zu sein als der hier angenommene! Am wenigsten kann übersetzt werden, wie es S. 329 geschieht: „Höre, Israel! der Herr ist unser Gott, der Herr allein!“

Für diese Einzigkeit hat das Hebräische einen anderen Terminus (vgl. Ps 83, 19; Jes 43, 11; 44, 6, 8). Zudem ist dieselbe Stelle an anderem Orte anders und richtiger übersetzt: „Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe als Einer (!)“ (S. 31). Damit kommen wir zu einem weiteren grundsätzlichen Punkt in diesem Zusammenhange. Der *Verf.* hebt am Anfang (S. XV f.) hervor, daß er die angeführten Bibelstellen verschiedenen Übersetzungen entnommen, teils selbst übersetzt habe. Aber dadurch ergibt sich eben bisweilen eine Verschiedenheit in der wiederholten Wiedergabe derselben Stelle, die wenigstens für den Laien in ein und demselben Buche unverständlich sein wird! So wird z. B., wie oben schon in der Stelle Dt 6, 4, der Eigenname des israelitischen Gottes „Jahwe“ bald mit Jahwe selbst, bald mit Herr wiedergegeben. So Ps 24, 1 (S. 30 bzw. S. 108), ja, bisweilen auf derselben Seite verschieden. So wieder in Ps 24 im ersten Verse mit „Jahwe“, in den folgenden mit „Herr“. Ferner S. 348 wird „ebed“ in der Rede Davids (2 Sa 7, 29) mit „Sklave“ („dein Sklave“) übersetzt, S. 49 aber in Ps 89 mit dem der altorientalischen Einstellung entsprechenden „Knecht“ („meinem Knechte“). So ließen sich viele Beispiele anführen. S. 119 heißt die Stelle Lev 11, 44: „So erweist euch denn als heilig, seid heilig, wie ich heilig bin“. S. 143 heißt es: „Heilig sollt ihr sein; denn ich, Jahwe, euer Gott, bin ja heilig!“ Endlich sollte man in der Frage der Voraussage der Gottheit des Messias etwas mehr zurückhaltend sein, besonders seit wir den altorientalischen „Hofstil“ in den Königsliedern kennen, die an diesbezüglichen Aussagen den Texten des A. T. in den „messianischen Psalmen“ nicht nachstehen. Auch bei Ps 110, 1 läßt sich jetzt der „Sitz im Leben“ genau bestimmen. Und bei Jes 9, 5 hätte ich vor allem eine bessere, dem Urtext auch im Aufbau entsprechende, philologisch richtige Übersetzung gewünscht. In den vier Wortpaaren stehen doch jeweils die beiden Worte in demselben Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Das muß auch in der Übersetzung herauskommen. Es ist schade, daß das Buch durch solche Mängel, die m. E. aber nicht irrelevant sind, in seinem ganzen Eindruck leidet. Aber gerade für den hier beabsichtigten Zweck ist nur das Beste gut genug!

8. Ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zum geographischen Verständnis des Heiligen Landes und damit auch der biblischen Angaben haben wir in dem neuen Buch von *P. Koepfel S. J.* Er ist bekanntlich Urheber des bereits weit verbreiteten Palästinareliefs. Hier gibt er nun sozusagen den Schlüssel zu dessen fruchtbaren Benutzung und zugleich eine Ergänzung durch die vielen in freier Natur aufgenommenen Landschaftsbilder. Dem Plane entsprechend enthält das Buch zunächst eine „allgemeine Landschaftskunde Palästinas“, d. h. graphische Darstellungen, wieder mit Bildern und Beschreibungen, der Morphologie, der Gesteine, der typischen Landschaften, der Gebirgs- und Bewässerungsverhältnisse, des Klimas und der Niederschläge, der Verbreitung des Menschen, besonders auch nach der archäologischen Seite. Wir erhalten so ein umfangreiches Kartenmaterial, wie es hier wohl auch zum erstenmal so gesammelt vorgelegt wird: eine Übersichtskarte der einzelnen Landesteile, der Gebirgsstörungen, der wichtigsten Höhenzüge und Seitenrücken, eine direkte Höhenkarte Palästinas, eine Karte der Berggipfel (mit nebenstehendem Verzeichnis), eine Karte des Kammverlaufs und der Wasserscheiden, des Flußsystems, der Flußgefälle, eine Karte der steinzeitlichen Siedlungen mit neuer Auffassung der Urgeschichte Palästinas, dann eine geologische, eine Bodenbewachstums-, eine Wald- und Wasserkarte. Dazu kommt dann, wie bereits erwähnt, jeweils ein trefflicher photographischer Ausschnitt aus der Landschaft, welcher die Kartenbilder lebendig macht und die Gestaltung in natura ersehen läßt. So erhalten wir besonders einen Überblick über die Natur der einzelnen Gesteinsschichten und geologischen Perioden (Nub. Sandstein, Cenoman, Turon- und Senonschichten). Charakteristisch und gut übersehbar treten diese in den ausgewählten Bildern hervor. Dazu werden dann Vergleichsbilder aus deutschen entsprechenden Landschaften (Alpen, Jura, Schwarzwald, Spessart) beigegeben. So wird wirklich die ganze geographische und geologi-

sche Struktur des Landes auch für den Nichtfachmann erschlossen. Der zweite Teil bringt dann eine Aneinanderreihung von Landschaftsbildern in Form einer Reise durch Palästina, mit jeweiligen Hinweisen auf die charakteristischen Eigentümlichkeiten des betreffenden Ausschnittes: zunächst durch das Südostjordanland und Südwestjordanland, dann durch Judäa und der Küste entlang, durch das Ostjordanland, durch Samaria und Galiläa bis zur Grenze. Es sind meist neue Bilder und besonders eine Reihe von Fliegeraufnahmen, welche eine ganz genaue Vorstellung geben und das Land in seiner ganzen Mannigfaltigkeit und Schönheit erstehen lassen. Ein Anhang enthält dann Angaben über Literatur und sonstige Hilfsmittel zum Palästinastudium, ein ausführliches geographisches Verzeichnis, ein Sachregister und ein Verzeichnis der Abbildungen erleichtern noch den Gebrauch dieses jedenfalls bisher einzigartigen Buches. Auch für Seminarübungen eine köstliche Gabe.

9. Ebenfalls ins Heilige Land führt *P. Thaddäus Soiron* in seinem Büchlein „Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina“. Es sind die Erinnerungen einer Reise, die der Verfasser mit der Studienexpedition des päpstlichen Bibelinstituts in Rom im Jahre 1928 gemacht hat. Aber das Büchlein hat noch einen anderen Zweck. Es soll, wie der Untertitel sagt, die Einführung einer Bücherreihe sein, welche etwa in vier Bändchen eine „neutestamentliche Volkskunde“ besonders für die Exegese wie für die Predigt und den Religionsunterricht bilden sollen. Demgemäß behandelt dieser Band „die Orte und Stätten . . ., die der Schauplatz der heiligen Geschichte gewesen sind. Die folgenden werden das Evangelium und die palästinensische Landschaft, das Evangelium und die Bewohner Palästinas, das Evangelium und die wirtschaftlichen Verhältnisse Palästinas, seine Pflanzen- und Tierwelt, seine sittlich-religiösen Anschauungen und Gebräuche betrachten“ (S. 14). Ich weiß nur nicht, ob ein solch kurz bemessener Aufenthalt im Lande, wie es die Reisen des Bibelinstituts sind (hier vom 20. September bis 31. Oktober), wobei noch die Strecken hauptsächlich im Auto zurückgelegt werden, hinreicht, um alle die Details zu überschauen, die hier vorausgesetzt sind (man vergleiche dagegen oben das besprochene Buch von *Dalman*!). — Die Anlage unseres Bändchens geht dahin, daß, anders wie in einer einfachen Reisebeschreibung, dem Hauptzweck entsprechend jedesmal zu den einzelnen besprochenen Orten die einschlägigen Stellen des N. T. im Wortlaute angeführt und kurz besprochen werden. Dann folgen kurze Erörterungen über die jeweiligen Traditionen zu dem Orte. Etwas Neues ist nicht geboten. In der Identifizierung der einzelnen Stätten muß der *Verf.* meist mit einem „wahrscheinlich“ vorlieb nehmen. Hier wären dem Zweck des Buches gemäß eingehendere Untersuchungen notwendig gewesen. Die beigegebenen Abbildungen enthalten die gewöhnlichen landläufigen Aufnahmen, wie sie die Fremdenindustrie hergestellt hat. Das Buch ist mit sichtlich innerer Hingabe und unter dem lebendigen Eindruck des erstmalig Erlebten geschrieben und als solches gewiß geeignet, „das Ereignis der heiligen Geschichte vor dem Geiste des Lesers lebendig werden zu lassen, ihm zu helfen, daß er in innerer Teilnahme ein Bild des heiligen Ereignisses gewinnt“ (S. 15).

Dann noch eine Bemerkung. Wir haben über die 6. Reise des Päpstlichen Bibelinstituts das in seiner Art schöne Büchlein von *P. Ketter*, „Im Lande der Offenbarung“, 1927 (mit eigenen Aufnahmen), jetzt, neben dem hier besprochenen über dieselbe 8. Expedition, das von *P. Constantin Rösch* „Auf biblischen Pfaden“ (1930), dazu in demselben Verlage bei Schöningh, Paderborn, teilweise mit denselben Bildern und immer über dieselbe Reise-route. Ob unser katholischer Büchermarkt sich das leisten kann?

10. Ich möchte diese Übersicht nicht schließen, ohne noch auf eine ausgezeichnete Anleitung zur praktischen homiletischen Verwertung der Heiligen Schrift hinzuweisen. Es sind die drei Referate, die Seine Eminenz *Kardinal Faulhaber* auf dem homiletischen Kursus in München vom 10. bis 12. Oktober 1927 (erschieden in dem Berichte, herausgegeben

von J. B. Schauer, Kösel, München 1927) gehalten hat. Kard. F. ist allgemein als feinsinniger homiletischer Interpret des ihm als ehemaligem Exegeten von Fach besonders vertrauten biblischen Stoffes bekannt. Hier nun hat er in gedrängter Kürze tatsächlich eine vollständige theoretisch-praktische Einführung zu demselben Zweck gegeben. Grundsätzliche Ausführungen über die Heilige Schrift als erste und ergiebigste Quelle der christlichen Predigt auch nach dem Willen der Kirche gibt das 1. Referat, eine „Homiletische Hermeneutik zu allen Büchern der Heiligen Schrift“, d. h. Anweisungen über die sechsfache Möglichkeit, die Heilige Schrift für die Predigt nutzbar zu machen, zugleich mit feinen Einzelbemerkungen z. B. über die Zitation von Bibelstellen (Richtig zitieren, richtig erklären), die ich jedem Prediger dringend anempfehlen möchte. Der 2. Vortrag gibt dann eine „Homiletische Hermeneutik zu den einzelnen Büchern des Alten Testaments“ und der 3. eine solche „zu den ersten Büchern des Neuen Testaments“. Es ist erstaunlich, was bei gründlicher Kenntnis der Probleme und Ziele der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift aus jedem herausgeholt wurde. Es sind dabei sogar direkte Predigtskizzen und -aufrisse z. B. zu den einzelnen Psalmen an die Hand gegeben. Möchten doch diese Vorträge des hohen Verf. in recht viele Priesterhände kommen — wäre es nicht möglich, sie separat erscheinen zu lassen? —, damit von ihnen eine reiche Befruchtung unserer biblischen Predigt ausgehe!

L. Dürr.

Aus protestantischer Gedankenwelt und Seelsorge.

1. *Paul Tillich*, Religiöse Verwirklichung. 312 S. Furche-Verlag, Berlin 1930. Brosch. M. 10.— — 2. *Nelly Lutz*, Um die Seele. Grundfragen der Seelsorge. 257 S. Verlag d. Bücherstube der Mädchen-Bibelkreise, G.m.b.H., Leipzig 1930. Geb. M. 6.80. — 3. *Ina Gschlößl* u. *Annemarie Rübens*, Ein notwendiges Wort in Sachen der Theologinnen, in: Die Christliche Welt, 44. Jahrg. (1930), Nr. 5 v. 1. März 1930, Sp. 216 ff. — 4. *Tagebuch eines Großstadtpfarrers*. Briefe an einen Freund. 4. Aufl. 181 S. Furche-Verlag, Berlin 1930. Brosch. M. 4.80. — 5. *Der soziale Pfarrer*. Aus *Georg Liebsters* Lebensarbeit. In Verbindung mit Pfarrer Urban Hager u. Pfarrer Hans Vogel herausgegeben von Dr. *Johannes Herz*. 168 S. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1928. Kart. M. 5.— — 6. *Im. B. Schairer*, Moderne Seelenpraxis. Grundlagen für eine positive Seelsorge. 224 S. C. Bertelsmann, Gütersloh 1927. Brosch. M. 6.—

*

F. W. Foerster hat vor Jahren einmal („Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel“ 280 ff.) darauf hingewiesen, wie schwer es den Protestanten fallen müsse, den Katholizismus und katholisches Leben zu verstehen, wie schwer aber umgekehrt auch den Katholiken, der protestantischen Geisteshaltung gerecht zu werden. Bei den ersteren, wie überhaupt den um die Wahrheit ringenden Modernen, meint F., „liegt das typische Mißverständnis darin begründet, daß sie, im Banne ihres einseitig intellektuellen Begriffes von Persönlichkeit und Selbständigkeit, den ganzen kirchlichen Anspruch mit all seinen undiskutierbaren religiösen Forderungen und Wahrheiten immer nur als etwas der Seele sich von außen Aufdrängendes, ihre Eigenheit Erdrückendes, ihr Gewissen Vergewaltigendes ansehen. Den katholischen Menschen stellen sie sich vor als jemand, der es mit der inneren Wahrhaftigkeit nicht so genau nimmt, weil er mehr im Objektiven als im Subjektiven lebt, weniger persönlich, mehr typisch existiert, als sie selber, die Modernen“. Umgekehrt ersehe man aber auch auf katholischer Seite aus so manchen Argumentationen, mit denen sie auf die Gegenseite wirken zu können glaubt, daß sie sich der ganzen Größe der Kluft noch gar nicht voll bewußt sei. Frappierend trete es hier nicht selten hervor, „wie wenig die im alten Glaubensbesitze Wohnenden sich in diejenigen hineindenken können, deren ererbtes Gewissen ihnen gebietet, dem Besitz der Wahrheit das ewige Suchen vorzuziehen“; denen das heimatlose Suchen nach der Wahrheit eben die Wahrheit ist, der ehrliche Ausdruck ihres ganzen Geisteszustandes, ihr Schicksal und die letzte Vollstreckung jener tiefensten secessio, die einst die Voreltern begonnen.

In besonders charakteristischer Weise kommt diese kaum überbrückbare Gegensätzlichkeit der Auffassung immer wieder zum Vorschein, wenn es sich um die Begriffe kirchliche „Einheit“ und religiöse „Zersplitterung“ handelt. Ersterer rühmt sich der Katholik, sieht darin seine Stärke und nennt alles „Zerfall“, was er im Protestantismus an Mannigfaltigkeit religiöser Überzeugung und freier, persönlicher Gestaltung des religiösen Lebens wahrnimmt. Der Protestant dagegen ist ebenso fest der Überzeugung, daß gerade diese Vielheit religiöser Meinungen ein Symptom quellenden Lebens sei, eine „heilige Unruhe“, aus der seine tatsächlich ungemein regsame theologische Wissenschaft immer neue Antriebe erhalte, während die vielgerühmte katholische Einheit ebensoviel Beengung der Persönlichkeit und der Forschungsarbeit einschließe. „Die verschiedenen Richtungen sind gerade die Stärke unserer evangelischen Kirche. Sie sind der Beweis, daß es bei uns nicht nach der Schablone, sondern nach selbständiger Gesinnung geht. Wir sollten Gott für die Richtungen danken!“ (*G. Liebster* a. a. O. 39.) Daher ist auf katholischer Seite die Meinung weit verbreitet, daß eigentlich nur die gemeinsame Kampfstellung gegenüber dem Katholizismus, also ein rein negativer Faktor, den Protestantismus noch notdürftig zusammenhalte, und man führt zum Beweise für seine fortschreitende Zersetzung klagende und warnende Stimmen aus seinen eignen Reihen an. Man übersieht dabei einmal, daß trotz aller individuellen Besonderungen diesen verschiedenen

Bekenntnissen und kirchlichen Gemeinschaften der gemeinsame Untergrund keineswegs fehlt, wenn nicht in Form einer einheitlichen Lehre, so doch in Gestalt der eben angedeuteten Geisteshaltung, die dem gesamten Protestantismus im tiefsten Grunde wesentlich ist, die an und für sich schon eine gewaltige bindende Kraft besitzt und es ihm ermöglicht, sich trotz allem als eine geistige Einheit zu fühlen. Die aber auch trotz allem immer noch genug Positives in sich schließt, um die höchst beachtenswerte Arbeit zu ermöglichen, die der Protestantismus aller Richtungen auf dem Gebiete der Auslandsmission, der karitativen Betätigung und der Seelsorge leistet. Man überschätzt daher auch leicht die Kritik, die der Protestantismus mit großer Offenherzigkeit an sich selbst übt. Positiv und liberal Gesinnte gibt es selbstredend hier, wie überall, und die Ansichten, wo die religiöse Freiheit ihre Grenze an einer einheitlichen Lehre finden müsse, werden immer weit auseinandergehen, ohne daß es darum selbst denjenigen, die diese Zersplitterung der Lehrmeinung aufs tiefste beklagen, beifallen würde, das Grundprinzip des Protestantismus selbst aufzugeben.

Von der entscheidenden Frage, was denn im letzten Grunde dieses spezifisch „Protestantische“ sei, geht eine Folge von Aufsätzen aus, die *Paul Tillich*, Professor an der Universität Frankfurt, in seinem neuen Buche „Religiöse Verwirklichung“ zu einer auch gedanklich straff geschlossenen Einheit zusammenzufassen verstanden hat. Keine ganz leichte Lektüre, aber eine in stärkster Weise anregende. Denn rücksichtslos, wie selten einmal, wird hier im Protestantismus gerade das als wesentlich und bedeutungsvoll für die Gegenwart wie für die Zukunft herausgearbeitet, was die landläufige Auslegung gemeinhin als seine Schwäche, als Ursache seiner Unkraft, seines Versagens vor den tiefsten Nöten des modernen Menschens und der modernen Welt hinzustellen liebt.

Ausgangspunkt ist im ersten, durchaus kritisch gehaltenen Abschnitt der Mensch der Gegenwart, der durch sie bestimmte und sie bestimmende, ihr maßgebender geistiger Typus. Aus einer autonomen Kultur erwachsen ist er der „autonome Mensch“, aber zugleich „der in seiner Autonomie unsicher gewordene“. Er hat keine Weltanschauung mehr, nur noch weltanschauliche Restbestände liegen vor. Und auch keine der vielen „Lebensanschauungen“, die ihm nacheinander als Ersatz angepriesen worden sind, haben ihn zu überzeugen vermocht. „Welt“ und „Leben“ sind ihm fraglich geworden. Noch hält er an der autonomen Tradition fest, der er entstammt. Aber er schafft nicht mehr selbstsicher in dieser Autonomie, sondern steht beunruhigt, zwiefältig, oft verzweifelt in ihr.

In dieser Gebrochenheit bieten ihm die Kirchen ihre Hilfe an und empfehlen ihm Rückkehr zur Heteronomie, zur Tradition und Autorität. Naturgemäß ist dabei zunächst die katholische Kirche bevorzugt. „Denn nur sie hat eine konsequent durchgeführte Heteronomie. Nur sie hat eine ungebrochene Tradition und Autorität.“ Daraus erklärt sich der starke Zauber, den gerade sie auf die Menschen der Gegenwart ausübt. Daraus das stolze Siegesbewußtsein, mit dem sie dieser gebrochenen Autonomie gegenübertritt. Denn nicht nur formal verstanden locken den sich selber fraglich Gewordenen ihre Autorität und Tradition, sondern auch inhaltlich. Während das autonome Sicherheben über die Dinge seit dem Mittelalter mit starkem Substanzverlust, geistigem und religiösem, bezahlt werden mußte, hat die katholische Kirche, „wenn auch in einer immer härter werdenden Verkrustung“, Substanz zu bewahren gewußt. „Sie ist noch vorhanden. Und wenn die Härte der Verkrustung einmal durchbrochen wird, wenn die Substanz durch sie hindurch sichtbar gemacht wird, bekommt sie eine eigentümliche Leuchtkraft. Es erscheint, was einmal unser aller Lebenssubstanz und Erbgut war; und es wird Sehnsucht nach der Völkerjugend unseres Kulturkreises“ (27 f.).

Aber die katholische Kirche täuscht sich. Der Mensch von heute, wiewohl in seiner Autonomie gebrochen und entleert, will trotzdem nicht das preisgeben, was er opfern müßte, wenn er dem Rufe der katholischen Kirche folgte. Bezeichnend dafür schon die eine Tatsache, daß selbst in der Gegenwart die Zahl der Übertritte zum Protestantismus noch immer größer ist.

als umgekehrt; daß seine anerkannten Wortführer und Symbolschöpfer an nichts weniger denken, als an eine Aufgabe der Autonomie. Mit anderen Worten: Es ist zutiefst im Menschen der Gegenwart etwas, was ihn zum Protestantismus hindrängt. Das ist eben die „Grenz-situation“, in der er steht. Nicht freilich zum Protestantismus, sofern auch er noch immer mit jener Substanz erfüllt ist, die der katholischen Kirche ihre Fülle gibt. Sondern — und das eben ist das eigentlich Protestantische — insofern er diese innere Gebrochenheit und Zwiespältigkeit, diese Grenzsituation des heutigen Menschen rückhaltlos bejaht, radikal verkündigt und gegen alle Versuche „protestiert“, ihr mit religiösen Mitteln auszuweichen, „und wäre es mit Hilfe der ganzen Fülle und Weite der mystischen und sakramentalen Frömmigkeit“.

Nichts könnte die Kirche — und damit lenkt die Darstellung zum Protestantismus und seiner Gegenwartsaufgabe über — dem heutigen Menschen sein, wenn sie sich nicht auch selbst voll und ganz dahin stellte, wo er steht, und mit ihm die ganze Schwere der Lage trüge, die er tragen muß. Darum radikale Kritik an der Substanz, in deren Besitz andere Kirchen seelenruhig dem ringenden modernen Menschen zuschauen. Darum kein Sakrament, das an der Bedrohung vorbeiführt; keine Mystik, die über sie hinwegtäuscht; kein Priestertum, das eine Sicherung vermitteln will; keine Autorität, die noch eine Wahrheit zu besitzen vorgibt, wo alles unter der Bedrohung des Nichtseins steht. Wo dem Menschen kein Fußbreit gesicherten Bodens mehr bleibt, muß auch die Kirche arm werden an Substanz, profan in Preisgabe aller an sich heiligen Orte, Dinge, Menschen und Handlungen, eine „fast gestaltlose Gruppe von Menschen, profanen Menschen, Menschen ohne sakramentale Qualität“. Nicht direkte Verkündigung der religiösen Inhalte, wie sie in Bibel und Tradition gegeben sind, kann ihre Aufgabe sein. Sondern sie muß den Menschen zwingen, seine Grenzsituation radikal zu durchleben; muß ihm alle Sicherungen fortschlagen, alle heimlichen Vorbehalte, an die er sich noch klammert. Dann und dann erst — das wird nun in einem zweiten positiven Teil (43 ff.) ausgeführt — kann es zu einer „protestantischen Gestaltung“ kommen, indem eben in dieser vorbehaltlosen Bejahung der Wirklichkeit, verbunden mit dem Zerschlagen aller religiösen und kirchlichen Gestaltungen, „sich die Macht dessen zeigt, was jenseits jeder Gestalt“ liegt (42).

Wie das allerdings vor sich gehen soll, wie eine „Einheit von Protest und Gestalt“ zustandezubringen sei, wie dabei ohne eine völlige Umwertung aller sonst üblichen Begriffe neben dem „Protestantismus“ auch noch das „Christentum“ oder gar die „Kirche“ gerettet werden könne, wird mehr als einem Leser unklar bleiben, trotz „evangelischer Profanität“, „Gestalt der Gnade“ und anderer neuartiger und doch schwer greifbarer Begriffsbildungen. Das an die Spitze gesetzte Bekenntnis zu einem „dynamischen“ Wahrheitsbegriff an Stelle des bisher geltenden „statischen“ läßt stellenweise eine völlige Relativierung vermuten. Anderswo hat es den Anschein, als sei eben diese rückhaltlose, illusionslose Wahrhaftigkeit an sich schon „Religion“ und „Christentum“, oder als breche, wenn der Mensch erst einmal allen Stützen und Sicherungen seines Daseins entsagt habe, aus einer Welt „jenseits dieser irdischen Gestalt“ die „Gnade über ihn herein“. Bisweilen wird man auch an *Karl Barth* erinnert, mit dem der Verf. sich eingeständenermaßen in Berührung weiß, dessen Theologie er aber trotzdem ablehnt. Schließlich ist die Lösung dieser Frage ja auch eine innerprotestantische Angelegenheit. Für den katholischen Leser ist von größerem Interesse die Beobachtung, welches Maß kritischer, ja durchaus negativer Haltung gegenüber dem, was im allgemeinen doch auch die evangelische Kirche heute noch festhält, zur Zeit mit dem Namen „Protestantismus“ gedeckt, ja mit voller Überzeugung als allein echter Protestantismus verteidigt werden kann. Glücklicherweise nehmen diese theoretischen Auseinandersetzungen auch nur einen Teil des Buches in Anspruch. Den drei ersten grundlegenden Aufsätzen folgen vielmehr neun weitere, die, wenn auch auf denselben Voraussetzungen fußend, auch demjenigen Wertvolles zu bieten haben, der den grundsätzlichen Teil ablehnt. Zur Frage der inneren Verwirklichung des Religiösen seien darunter besonders hervorgehoben „Das religiöse Symbol“ und „Christologie und Geschichtsdeutung“, zur äußeren Verwirklichung an erster Stelle die beiden gehaltvollen

Aufsätze „Zur Überwindung des Persönlichkeitsideals“ und „Der Staat als Erwartung und Forderung“, sodann „Klassenkampf und religiöser Sozialismus“ (*Verf.* muß natürlich von seinen Grundanschauungen aus auch zu einer durchaus positiven, ja religiösen Bewertung des Sozialismus kommen) und über den „Staatsbegriff in Augustins *De civitate Dei*“. Diese Beiträge beweisen fast in jeder Zeile, wieviel Eigenes der *Verf.* zu sagen hat, und sie lohnen reichlich eine eingehende Beschäftigung mit dem geistvollen Buche. Sie zeigen auch, wie tief diese kritische Einstellung des Protestantismus doch immer wieder den Boden aufwühlt, und wie sie neue Einsichten zutage fördert, auch wo ihr im Einzelfalle positive Ergebnisse versagt bleiben.

Indessen man würde sehr fehlgehen, wenn man annehmen wollte, daß der ganze Protestantismus von diesem Geiste zweifelnder, grübelnder und bohrender Gedankenarbeit ergriffen wäre. Vielmehr wohnt dicht daneben und unter demselben Dache, sobald man einmal in die Seelsorge, ins kirchliche Leben und in die karitative Arbeit hinabsteigt, ein so fröhlicher Glaube, eine solche Liebe zum Heiland und ein solcher Eifer für die Ausbreitung seines Reiches, soviel Nächstenliebe und praktische Liebesarbeit, daß auch von diesem Gesichtspunkte aus der Protestantismus als solcher immer noch als eine sehr bedeutsame religiöse Größe gewertet werden muß. Und über welche große Zahl hingebender Helfer verfügt gerade er in der Laienwelt! Ein sprechender Beweis dafür ist das schöne Buch von *Nelly Lutz*, „Um die Seele“. Eine Frau hat es geschrieben, in ihrem Berufe Lehrerin am Landeskonservatorium der Musik in Leipzig, und es ist hervorgegangen aus dem Unterricht über Seelsorge, den sie freiwillig in der Bibelstunde des Deutschen Bundes der Mädchen-Bibelkreise erteilt, sowie aus eignen Erfahrungen in der praktischen Seelsorge an jungen Mädchen. Über Recht und Pflicht dieser Seelsorge spricht sie sich im Einleitungskapitel „Grundsätzliches“ aus. Jeder hat das Recht, ja jeder die Pflicht dazu (1 Petr 2, 9; Offb 1, 6); sie ist nicht ans geistliche Amt gebunden, darum aber auch nicht durch die Vorurteile und Widerstände gehemmt, die sich diesem nicht selten entgegenstemmen. Andererseits gibt die *Verf.* offen zu, daß auch eine gewisse Sorge der Kirche dieser Laienseelsorge gegenüber nicht völlig unbegründet sei. Sie hat ihre Grenzen und muß sie haben; sie darf nicht aus der Kirche herausführen, ihr noch weniger entgegenarbeiten; muß mithelfen am Aufbau der Gemeinde und als Einzelseelsorge stets durch die Gemeinschaftsseelsorge ergänzt werden.

So manches von den klugen und tiefen Gedanken, die sodann in den folgenden Abschnitten über Ziel, Voraussetzungen, Mittel und Wege, Formen und Gegenstand der Seelsorge sich aneinanderreihen, ist geeignet, auch den katholischen Seelsorger zugleich zu erheben und nachdenklich zu stimmen. Gilt nicht auch für unsere Arbeit die Warnung (25), daß der Seelsorger nie sich selbst zwischen die Menschenseele und Christus drängen und seine eigne Person ins Blickfeld stellen dürfe? Daß es auch hier mit Mt 17, 8 heißen müsse: „sie sahen niemand, als Jesus allein“, und daß mit Apg 8, 39 der Diener (Philippus) verschwinden müsse, nachdem die Seele (des Kämmerers) den Herrn selbst gefunden? Und bleibt nicht auch für uns wahr, daß eigenes religiöses Erleben und aufrichtige Liebe Voraussetzung aller seelsorgerlichen Wirksamkeit sei? „Kann man überzeugt Gottes Wort verkünden, vom Gebet, seiner Kraft und seinem Trost sprechen, und selbst nicht immer wieder schöpfen aus diesem Quell, selbst nicht regiert werden vom Worte Gottes?“

Eine nicht geringe Rolle spielt auch in dieser Seelsorge die Beicht, natürlich die freiwillige. Die *Verf.* spricht vom Beichtgeheimnis. „Warum so viele Worte über das ‚Schweigen‘? Ist es denn so schwer, zu schweigen? Ja, manchmal ist es sehr schwer. Nicht, weil man so schwatzhaft ist, wie manche meinen. Sondern weil oft Herz und Gewissen des Seelsorgers übermäßig belastet wird von dem, was er hört“ (37). Um so ernster, meint sie, sei das Gebot des Schweigens zu nehmen, auch in bezug auf Dinge, die nicht unmittelbar und direkt der schweren Verpflichtung unterliegen. Darin ist ihr unbedingt beizupflichten. Nicht wenige empfinden mit Recht schon solche Mitteilungen als äußerst peinlich, wie sie vor einigen Jahren

über eine Beicht des Komponisten Max Reger den Zeitungen übergeben wurden, und wie neuerdings eine katholische Zeitschrift sie über die letzten Lebenstage eines bekannten katholischen Rechtsgelehrten veröffentlichte. Gewiß handelt es sich hier nicht um das Sigillum im strikten Sinne. Aber wer wird schließlich noch in religiösen und seelischen Schwierigkeiten einem Seelsorger sich anvertrauen, wenn er nicht auch darüber hinaus der größten Diskretion im weitesten Umfange versichert sein kann?

Sehr schön ist, was weiter über das Gebet als „Grundlage aller Seelsorge“ gesagt wird (45), über die Bereitschaft zum Lastentragen („Seelsorge üben heißt seine eigne Seele belasten“, 2 Kor 11, 29; Gal 4, 19; Apg 20, 31); über die Wege zum Verständnis anderer und das Wandeln „in den Fußstapfen der Liebe Christi“, frei von Sympathie und Antipathie (65 ff.); über die „geistliche Keuschheit“, die auch in der Frage sich zartfühlend zurückhält (*Verf.* findet es richtig, daß in der katholischen Kirche Seelsorger und Beichtkind sich kaum sehen). Seelsorge ist ihr nicht Suggestivwirkung, sondern geistliche Führung (86 ff.), darum verspricht sie sich auch, und wohl mit Recht, nur wenig Erfolg von einer „stärkeren“ Verkündigung, die mit lauten und Aufsehen erregenden äußeren Mitteln die Gleichgültigen glaubt erwecken zu können (149 ff.), sondern der einzig gangbare Weg scheint ihr das Wirken von Mensch zu Mensch, Seelsorge in allen Berufs- und Lebenskreisen. Mit großem Ernst und im vollen Bewußtsein der Schwierigkeit und Verantwortung dieser Aufgabe geht der letzte Abschnitt auch auf die sittlichen Nöte der Jugend ein, wie er überhaupt über die „Suchenden“, die „Irrenden“, die „Gleichgültigen“, die „Sünder“ und die „Leidenden“ Ausgezeichnetes zu sagen weiß. Die psychologische Feinfühligkeit der vornehmen und reinen Frau tritt hier zutage. Können wir ihrer ganz entraten? — Ein Wort über „Seelsorge an Seelsorgern“ bildet den Abschluß.

Laienseelsorge, wie sie hier in ausgezeichnete Weise geübt wird, mag der ordentlichen Seelsorge bisweilen etwas unbequem werden. Aber als eine ernstliche Konkurrenz wird sie wohl auch in der evangelischen Kirche kaum empfunden. Weit schwierigere Probleme dagegen muß für sie das seit dem Kriege von Semester zu Semester zunehmende Theologiestudium der Frau und die Aufnahme dieser Theologinnen in die geordnete amtliche Seelsorge aufwerfen. Im Sommersemester 1929 (die letzte statistisch erfaßte Angabe) studierten an den theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten 207 Frauen (in den beiden vorangehenden Semestern 157 bzw. 139, 1911 : 5); ungefähr im gleichen Maßstabe ist die Theologin nach vollendetem Studium auch zum kirchlichen Amte zugelassen worden. Allerdings — und darin liegt für den Protestantismus eine zum Widerspruch reizende Inkonssequenz — mit Vorbehalt. Ein „Vikarinnengesetz“ für das Gebiet der Landeskirche der Altpreußischen Union macht den Versuch, diese weiblichen Prediger dauernd auf gewisse peripherische Arbeitsgebiete (Kindergottesdienst, Bibelstunden für Frauen und Mädchen, Religionsunterricht, Seelsorge an der weiblichen Jugend und in den Frauenabteilungen der Anstalten) einzuschränken. Ist diese Linie theoretisch, d. h. auf dem Boden des allgemeinen Priestertums, und praktisch zu halten?

Die „Christliche Welt“ (1. März 1930, Nr. 5, Sp. 240) berichtet aus Köln von der Bildung einer „Vereinigung evangelischer Theologinnen“ mit dem Zwecke, „das volle Pfarramt für die Theologin zu erreichen“. Dabei will man „Fühlung nehmen mit den ausländischen Theologinnen, die teilweise diesem Ziele schon näher sind oder es bereits erreicht haben“. Offenbar stammt aus diesem Kreise auch der in gleicher Nummer (Sp. 216 ff.) veröffentlichte Aufsatz „Ein notwendiges Wort in Sachen der Theologinnen“, der mit Entschiedenheit aufs Ganze geht. Zunächst wird die praktische Unmöglichkeit einer solchen Teilung der Seelsorgearbeit, die ein Seelsorgsamt minderen Rechts schafft, beleuchtet. Dann heißt es weiter: „Sagen wir es einmal mit aller Deutlichkeit aus unserer mehrjährigen Arbeit heraus: Das Arbeiten unter solchen Bestimmungen ist eine tägliche Not und Qual und muß auf die Dauer jede noch so große Berufsfreudigkeit und Arbeitswilligkeit töten! Von dem „Amt der Vikarin“,

das die Kirchenbehörde festgelegt zu haben glaubt, bleibt bei näherer Betrachtung nichts übrig, als gelegentliche Vertretung und dauernde Kleinarbeit und Gehilfentätigkeit unter Leitung des verantwortlichen Theologen. Es mag ganz schön und der Kirche erwünscht sein, daß die Theologinnen wie auch ein Teil der Theologen sich auf einige Zeit für solche Arbeit zur Verfügung stellen, und daß theologisch gebildete Menschen nun auch Vereine leiten usw. Aber das muß nun doch auch einmal gesagt werden: Um zu dieser Arbeit zu gelangen, haben wir nicht Theologie studiert!“

Man darf schon einigermaßen gespannt darauf sein, wie die kirchlichen Instanzen sich dazu stellen und mit welchen Gründen sie sich dem B entziehen werden, nachdem sie das A ausgesprochen. Die katholische Kirche und Seelsorge berührt das Problem wenigstens in dieser Form nicht. Aber wenn auch wir neuerdings (Laienapostolat, Katholische Aktion!) uns bemühen, die Laienwelt für eine aktive Beteiligung selbst an der Seelsorge zu gewinnen, dabei uns öfter, als es zeitweise in der Kirche beliebt war, auch auf das „allgemeine Priestertum“ berufen, von Apostelamt und dergleichen reden, so werden wir uns auch der Einsicht nicht verschließen können, daß diese größere kirchliche Aktivität der Laien ehemals eben auch bei uns mit einer ebenso weitgehenden verantwortlichen Mitbeteiligung und Mitbestimmung in kirchlichen Dingen Hand in Hand ging — selbstredend innerhalb der zwischen beiden „Völkern“, Klerus und Laienstand, grundsätzlich gezogenen Grenzen. Man kann nicht mit beweglichen Worten die Laienwelt zur Unterstützung der schwer ringenden amtlichen Seelsorge auffordern und gleichzeitig jede selbständige Lebensregung als „Laizismus“ mißtrauisch unter die Lupe nehmen.

Mitten ins „Amt“ und seine Berufsarbeit hinein führt das „Tagebuch eines Großstadtpfarrers“, das in kürzester Zeit bereits mehrere Auflagen erlebte und diesen Erfolg auch verdient. Die Absicht, auch weiteren Kreisen einmal nahezubringen, was so ein Großstadtpfarrer eigentlich tut und wieviel er tut, kann natürlich auch die gewählte Einkleidung in Briefform nicht ganz verdecken; sie schaut besonders aus der etwas aufdringlich wirkenden „Massierung“ der Tag für Tag sich wiederholenden Arbeiten (Sprechzimmer, Seelsorgsbesuche, Wohltätigkeit, Ansprachen, Briefe) hervor. Aber angesichts der Tatsache, daß tatsächlich unzählige Menschen sich vom Tagewerk eines modernen Stadtseelsorgers gar keine Vorstellung machen können, ist auch eine solche Abzweckung nicht zu beanstanden, und im ganzen wirken diese „Briefe an einen Freund“ auch so echt, wie das Vorwort („wirkliche, mit der Post abgesandte Briefe“) sie genommen wissen will.

Ich will auch hier einiges so aneinanderreihen, wie es mir beim Lesen auffiel. Dazu gehört an mehreren Stellen die Klage über die Unsinnigkeit der Riesenpfarreien: „viele kleine gottesdienstliche Räume, statt der großen Dome und Kirchen; viele kleine Kirchlein, viele kleine Gemeinden und viele Pfarrer“, dahin geht auch hier der Wunsch (10). S. 16 wird die Beichtfrage berührt, und wieder S. 57 f. An ersterer Stelle heißt es: „In Stuttgart sagte mir FrI. Dr. L.: Die Pastoren kommen mir so vor wie Ärzte, denen man Krankheiten nicht sagen darf. Ein schlimmes Wort. Der ganze Mangel einer Beichte liegt darin. Unsere Beichte vor dem Abendmahl ist ja auch alles andere, als eine Beichte.“ Und an der zweiten Stelle: „Du hast recht: man soll Leute nicht zur Beichte veranlassen. Aber Deine Formulierung, man soll sie lieber so tapfer machen, daß sie das Allerpersönlichste in sich verschlossen halten, kann ich auch nicht ohne weiteres annehmen. Es kann ... auch eine sehr große Tapferkeit sein, das Allerpersönlichste, und das heißt immer die Urgründe des eigenen ichtsüchtigen, fleischlichen Begehrens zu beichten. ... Manche Beichte hat auch schon zur Umkehr geführt, der Mensch hat sein Böses mit dem Sprechen objektiviert, hat es vor sich hingestellt und ist erst dadurch richtig vor sich selbst erschrocken. Übrigens habe ich bei meinen Fürsorgerinnen häufig gemerkt, daß Männer bei ihnen beichten; bei mir taten sie es nicht. ... Der Mann beichtet der Frau, wahrscheinlich der Mutter in der Frau. Die Gefahr der evangelischen Beichte liegt in

dem persönlichen Privatzimmer des Pfarrers. Der Kirchraum und das Amtskleid ist viel besser für die Beichtenden und natürlich auch für die Pfarrer. Das Amtskleid verhindert alle persönliche Annäherung, macht alles sachlicher.“

Der Konfirmandenunterricht nimmt viel Zeit und Kraft in Anspruch. Vom Religionsunterricht in der Schule ist im übrigen kaum die Rede, ebenso wenig von seinen psychologischen und methodischen Problemen, die uns so stark bewegen. Dagegen ist mustergültig die große Sorgfalt, mit der die Predigt behandelt wird, und die Verantwortung, mit der sich das Gewissen durch sie beschwert fühlt. Durch die ganze Woche hindurch zieht sich in stilleren Stunden Entwurf und schriftliche Ausarbeitung. S. 28 lese ich dazu: „Wir Pfarrer hören nur selten die Predigt der anderen, und wenn, dann fast immer mit Kritik, die sich im Verstande bildet. Ich weiß, wie ich einmal eine Festpredigt vor lauter Pfarrern hielt — das war noch schlimmer, als wenn ich bei Beerdigungen zu lauter Lehrern spreche. Ich kam gar nicht an die Pfarrer heran. Es war zwischen Prediger und Hörer eine Wand. Woraus sich diese steinerne Wand bildet? Aus der Theologie, mit der jeder mißt, wie mit einem Zollstock; aus dem Denken; aus dem unbewußten Selbstbewußtsein, daß man selbst den Text doch am besten auslegt, daß man selbst doch viel besser predigt ... kurz: daß man sich eigentlich gar nichts vorpredigen zu lassen braucht. Merkwürdig: die, die soviel Zuhören verlangen, können selbst so wenig zuhören.“

S. 53: Der Kirchensteuerzettel. „Ganz schlimm steht es mit dem Kirchensteuerzettel. Jedesmal, wenn ich einen in die Hand bekomme, betrübt es mich; denn die Tonart unterscheidet sich in nichts von einem staatlichen Steuerzettel. Sogar mit Einleitung eines Beibehaltungsverfahrens wird gedroht. Und es müßte doch einfach so sein, daß jedes Schreiben der Kirche an ihre Glieder etwas Liebe verspüren läßt, daß jedes Schreiben davon zeugt, daß die offizielle Kirche und ihre Glieder einen gemeinsamen Herrn haben. Im Kirchensteuerzettel aber sieht es so aus, als gäbe es einen Herrn: die Kirche, und weit darunter Untertanen: die Glieder der Kirche. Und dazu muß man bedenken, daß der Kirchensteuerzettel für Tausende das einzige ist, was sie von ihrer Kirche sehen und hören!“

Auch der Zölibat kommt zur Sprache (S. 57). „Du hast ganz recht: es ist das Unverheiratetsein der Priester gar nicht so unverständlich. Übrigens doch auch innerlich: es ist doch zum mindesten ein Hinweis darauf, daß man um Gottes willen bereit ist, zu opfern. Das zu opfern, was die Menschen gemeinhin als das Unentbehrlichste im Leben ansehen — die Frau. Wir wollen nicht immer so hochmütig auf die katholischen Brüder herabsehen. Wenn junge Menschen, wie die katholischen Brüder, sich zum Opfer entschließen, um Jesu willen, muß man wohl ehrfürchtig dabeistehen. Daß die katholische Haltung nicht die letzte ist, das ist uns ja klar. Die letzte bleibt eben doch: in der Ehe frei sein von der Ehe. Es gibt ja auch in der Ehe genug Opfer um Seinetwillen zu bringen. Von da aus angesehen macht es der katholische Priester sich wieder in vieler Beziehung leichter; denn nichts zwingt uns so zum Dienst am andern, als die Ehe. Aber immerhin: die sichtbare Durchkreuzung des Irdischen durch die katholische Ehelosigkeit wird doch auch ihren Sinn haben.“ — Gewiß ist hier der Sinn des Zölibats nicht voll erfaßt, aber auf eine in ihm versteckte Gefahr ist richtig hingedeutet. Es bedarf nicht nur für den verheirateten evangelischen Geistlichen einer inneren „Freiheit von der Ehe“, damit die Belastung mit irdischen Sorgen ihn nicht von der vollen Hingabe an sein seelsorgerliches Amt abhalte, sondern sicher ebenso für den ehelosen katholischen Priester einer ähnlichen „Freiheit vom Unverheiratetsein“, damit ihm nicht gerade aus der Ungebundenheit und Sorgenlosigkeit seines Lebens eine neue Art von Verweltlichung entstehe.

Eine ganz eigenartige Annäherung an katholische Ideen findet sich S. 156 in der Erinnerung an das Königtum Christi, für das schon vor Pius XI. in der evangelischen Kirche der in ihr hochangesehene Württemberger *Christoph Blumhardt* († 1919) eingetreten war. Und damit verträgt es sich — echt protestantisch — trotzdem wieder ohne Schwierigkeit, daß alle

„Befangenheit im Dogma“, alles Hängenbleiben in „Unerheblichkeiten“ (Jungfrauengeburt!) abgelehnt wird (S. 114 ff.).

Der am 7. Juli 1926 verstorbene Pfarrer *Georg Liebster*, aus dessen Lebensarbeit der Generalsekretär des Evangelisch-Sozialen Kongresses *Dr. Johannes Herz* Aufsätze, Reden und Predigten zu einer Sammlung „Der soziale Pfarrer“ zusammengestellt hat, gehörte dem Kreise der von *Friedrich Naumann* († 1919) der sozialen Tätigkeit zugeführten evangelischen Geistlichen an. Mit *Naumanns* Anschauungen deckt sich auch, was der 1. Abschnitt „Zur sozialen Frage“ (S. 11—70) über die Stellung des Sozialismus zur Religion und der Kirche zum Sozialismus bringt. Sehr bemüht hat sich *L.* insbesondere um öffentliche religiöse Diskussionen mit sozialistischen Proletariern, über deren Praxis und Ergebnisse er aus eigener vielfältiger Erfahrung spricht. Der 2. Teil „Zur Reform der Kirche“ befaßt sich mit der Persönlichkeit und Wirksamkeit des Pfarrers, sowie mit der Neubelebung der Gemeinde. Manche Einzelfragen, wie „Hat der Pastor genug zu tun?“, „Soll der Pastor studieren?“, „Soll der Pastor heiraten?“, „Glaubt der Pastor, was er sagt?“, „Zur Psychologie der Kirchgemeinde“, greifen frisch und herzlich ins Leben hinein. Die Gelehrsamkeit des Pfarrers ist ihm ein zweischneidiges Schwert. Er glaubt sogar in der Verödung der Kirchen ein Zeichen des Mißtrauens und der Abneigung des Volkes gegen gelehrte Bildung der Pastoren zu erblicken. „Die katholische Kirche hat es in dieser Hinsicht besser als wir. Wohl gibt es, besonders unter den höheren Geistlichen, hervorragende Gelehrte. Aber der gewöhnliche Priester in Stadt und Land hat zwar in seinem Seminar auch allerhand ‚gelernt‘, aber ‚studiert‘ hat er eigentlich nicht. Er hat nicht über die Religion selbständig nachgedacht und sie nicht wissenschaftlich erforscht. Es genügt völlig, wenn er ohne viel Grübeleien das, was die Kirche lehrt, annimmt und glaubt“ (S. 77). Ein etwas zweifelhaftes Kompliment! Auch *L.* tritt für den Zölibat derjenigen Geistlichen ein, die sich mit voller Hingabe ihrem Berufe widmen wollen (78 ff.). Rücksichtslos freimütig rechnet der Aufsatz „Leere Kirchen“ (S. 88 ff.) mit der Kirchenflucht insbesondere in Mitteldeutschland ab. „Nicht die Katholiken, nicht die Sektenleute, nicht die Atheisten, sondern die Evangelischen selbst haben es glücklich soweit gebracht, daß ihre eigne Kirche sich in der Auflösung befindet. Ihr Zuhausebleiben sollt wissen, daß ihr mit ein paar Mark Kirchensteuer eure Kirche nicht erhaltet. Sie geht hoffnungslos zugrunde, wenn ihr euch nicht selbst einsetzt mit eurer Zeit, mit eurer Liebe, mit eurer Arbeit, mit eurer ganzen Person. Ihr müßt beides, die Faulheit und die Feigheit, zerbrechen, oder wir melden den Bankrott an.“ Wenn wir Katholiken demgegenüber auf unseren Sonntags-Kirchenbesuch hinweisen, sollten wir freilich nie vergessen, daß dieser unter dem scharfen Druck eines schwerverpflichtenden Kirchengebotes steht. Wie eine Probe auf die Freiwilligkeit, wie der Protestantismus sie hat, bei uns ausfallen würde, ist uns glücklicherweise verborgen.

Bei *Im. B. Schairers* „Moderner Seelenpraxis“ muß ich mich schon mit einer Anzeige begnügen, da ich mich für die hier behandelten Fragen als unzuständig bekenne. Es handelt sich um eine Gegenüberstellung der Seelsorge und der modernen Psychotherapie, die beide auf ihren Eigenwert und ihre Eigenmethoden untersucht werden, um dann die Möglichkeiten eines Zusammenwirkens herauszuarbeiten. Die Behandlung scheint mir aber eine so sachkundige und gründliche, und das Ergebnis auch für die Seelsorge so bedeutsam, daß ich das Buch dringend der Beachtung aller empfehle, die diesen Fragen ihr Interesse zuwenden. Auf die katholische Seelsorge wird allerdings nur im Vorübergehen Bezug genommen, und auch da noch mit einem solchen Manko an Kenntnis und Verständnis, daß auch diese Anspielungen besser weggeblieben wären.

Wilhelm Schwer.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Zu den Ausgrabungen im Bonner Münster.

Die Ausgrabungen des Provinzialmuseums Bonn unter der Krypta der Bonner Münsterkirche in der zweiten Hälfte des Jahres 1928 haben ein reiches Ergebnis für die profane Archäologie und die Kenntnis der lokalen heidnischen Kulte gezeitigt, sie verdienen aber auch alle Aufmerksamkeit des christlichen Archäologen. Das soeben erschienene Heft 134 der „Bonner Jahrbücher“ bringt darüber S. 140—143 einen Bericht von Museumsdirektor *Prof. Dr. H. Lehner*, dazu S. 166—173 unter 30 Nummern die gefundenen Inschriften und Taf. XV die Abbildungen zweier Matronendenkmäler.

Bonn spielt bekanntlich eine Rolle in den Soldatenmartyrien der sog. Thebäischen Legion, mit Bonn verbindet die Legende die Namen der hl. Cassius und Florentius und ihrer Gefährten und die Errichtung eines Heiligtums über ihren Gebeinen durch die Kaiserin Helena.

Nach den Grabungen bilden die drei Sarkophage in der Gruft am Westende der Krypta, die seit alter Zeit als die Ruhestätte der hl. Cassius, Florentius und Mallusius gelten, und deren von der Ost-West-Richtung des Münsters abweichende Stellung bisher ein ungelöstes Rätsel war, einen Bestandteil eines spätromisch-fränkischen Gräberfeldes (etwa 300 — Merowingerzeit), dessen Sarkophage sämtlich in derselben Richtung angeordnet sind. In diesem Gräberfeld sind große Teile der Grundmauern eines rechteckigen Bauwerkes von 8,90 m lichter Breite und über 12 m lichter Länge festgestellt worden, das einmal in enger Rücksichtnahme auf die Gräber und in der Richtung mit ihnen übereinstimmend aufgeführt wurde. Für die Konstruktion hat man heidnische Votivsteine als Material verwendet, überwiegend Denkmäler des Matronenkultes — das Heiligtum wird nicht weit entfernt zu suchen sein —, die heute, einige wahre Perlen römischer Pro-

vinzkunst, als Leihgabe des Münsters eine besondere Zierde des Provinzialmuseums darstellen. Die Steine gehören alle der zweiten Hälfte des zweiten und dem dritten Jahrhundert an. Diese Zeitangabe und der Fund von drei in den Fundamenten vermauerten Münzen aus konstantinischer Zeit (zwischen 330 und 350) liefern als sichern terminus post quem für den Bau etwa das Jahr 350. Der christliche Charakter erhellt daraus, daß in die älteste Schicht des Fußbodens an zwei Stellen, oberirdisch genau über den Kopfenden der unter dem Boden liegenden Särge, steinerne Kreuze eingelassen waren. Wenn auch über die Art des Gebäudes noch kein Urteil gefällt werden kann — vielleicht bringt die Fortsetzung der Ausgrabungen und die vollständige Aufdeckung der Fundamente Klarheit —, so dürfen wir doch in diesen Resten irgendwie den ältesten Vorläufer des heutigen Münsters, den ältesten Ausdruck der Verehrung der hier beigesetzten Leiber erblicken. Das sind sehr wertvolle Ergebnisse, die wir dem Berichte *L.s* entnehmen. Die Spannung zwischen Legende und Geschichte der Anfänge des Christentums in Bonn erfährt durch sie eine ganz wesentliche Verringerung; die Legende, die die Bonner Heiligen in Beziehung zu den Märtyrern von Agaunum setzt, bleibt von ihnen vollständig unberührt.

Unter den aufgefundenen Votivsteinen erweckt inschriftlich die S. 171 unter D 225 wiedergegebene Weihung an Pluto und Proserpina das größte Interesse. *Dis infernis / Plutoni et Proser(pinae) / Q. Jul. Agelaus / vet(eranus) leg(ionis) I. M(inerviae) p(iae) f(idelis) / pro lumine suo / pro salute sua / (e)t Meletenis v(otum) s(olvit) l(ibens)*. Pro salute sua lautet auch die Widmung der Flavia Tiberina an die Matronae Aufaniae S. 170 D 246. Pro lumine suo ist m. W. ein Novum in der Epigraphik. Der Herausgeber bemerkt dazu: „vgl. die häufige Gleichung von $\phi\omega\varsigma$ und $\zeta\omega\eta$ in frühchristlichen Inschriften.“

Eine solche allgemeine Behauptung will natürlich gar nichts besagen (vgl. die Ausführungen von *E. Peterson* über die $\phi\omega\varsigma$ - $\zeta\omega\eta$ -Formel, besonders über ihren zeitlichen Ansatz, in *EIE* $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ Göttingen 1926, S. 38f.). Der Weihende entstammt, wie sein Cognomen zeigt, dem griechischen Sprachgebiet, ebenso Melete, in der wir die ehemalige Konkubine und jetzige Frau des Veteranen vermuten dürfen. Wenn also Gatte und Gattin genannt sind, so könnte man zur Erklärung des pro lumine suo denken an die Inschriften bei *Buecheler*, *Carm. lat. epigr.* I 1921 n. 447 (Rom) nec licuit lumen fato superare parentes, und *Diehl*, *Inscr. lat. christ. vet.* I 1925 n. 1137a (Rom, a. 521) in quo loco (von dessen Ankauf durch ein christliches Ehepaar vorher die Rede ist) ss. imtores praemiserunt lumina sua (et filium quo non?) meliorem habuerunt, id est dulcissimum filium suum Florum etc. und wie hier auch in unserer Inschrift lumen mit Sohn übersetzen. Diese Deutung befriedigt wenig. Am ungezwungensten ist der nächstliegende Sinn, lumen = Licht, Lebenslicht, Leben. Agelaus stattet den Dank für die Erhaltung von Leben und Gesundheit den Göttern der Unterwelt ab. Eine Parallele aus der Numismatik liegt nahe, Mars und Pax. Gewiß war die pax Romana ein Schwertfriede, durch Mars vermittelt, deshalb begegnen uns ja epigraphisch Mars und Pax nebeneinander (*H. Fuchs*, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin 1926, S. 201 Anm. 1), aber daß beide miteinander verschmelzen, der Kriegsgott nicht nur die Beinamen Pacator, Pacifer, sondern auch das Attribut des Friedens, den Olivenzweig, erhält, also unmittelbar als Geber des Friedens erscheint, das ist eine Entwicklung, die sich erst auf den Münzen des ausgehenden zweiten und des dritten Jahrhunderts, d. h. gleichzeitig mit unserer Inschrift beobachten läßt. (*M. Bernhart*, Handbuch zur Münzkunde der römischen Kaiserzeit, 1926, Textband S. 51, s. v. Mars; *Fr. Gnechi*, I medaglioni romani, Milano 1912 II 56 Commodus n. 45; III 51 Valerianus pater n. 13; 57 Gallienus n. 89; 63 Claudius Gothicus n. 12, 13.)

A. Kalsbach, Godesberg-Godeshöhe.

Das Priesterkollegium am Campo Santo in Rom.

Am 20. und 21. April 1927 feierte das Priesterkollegium am deutschen Campo Santo das Fest des 50jährigen Bestehens. Die Abhandlung über seine Geschichte, die der jetzige Rektor, Prälat *Dr. E. David*, in dem Jahrgang 1927 der vom Campo Santo herausgegebenen „Römischen Quartalschrift“ veröffentlicht hat, liegt jetzt, vermehrt durch den Bericht über den Verlauf der Jubelfeier, als Sonderschrift vor¹. Dadurch ist dankenswerterweise die Möglichkeit geschaffen, daß weitere Kreise sich über Gründung, Schicksale, Bedeutung und Leistungen dieses deutschen Priesterkollegiums auf dem geschichtlich so bedeutsamen Boden des Circus des Nero, im Schatten von St. Peter, unterrichten können.

Da das Kollegium ein Zweig der alten Nationalstiftung des Campo Santo ist, so erwies sich ein kurzer Bericht über deren Wirken als unerläßlich. Sie ging hervor aus der Schola Francorum, der zum ersten Male 799 erwähnten fränkischen Niederlassung bei St. Peter, deren Kirche und Friedhof Priester aus dem Frankenreiche anvertraut waren. Deutlich zeigt sich von Anfang an als Motiv der Gründung das Bedürfnis der deutschen Stämme nach einer eigenen Heimstätte in Rom, um die Deutschen, die dorthin wanderten oder pilgerten, seelsorgerlich zu betreuen, zu den Heiligtümern zu führen, die in Rom sterbenden Deutschen zu beerdigen und ihre Ruhestätte zu hüten. Im wesentlichen sind dies dieselben Obliegenheiten, die heute noch von dem Priesterkollegium am Campo Santo erfüllt werden. In einer, allerdings gefälschten Urkunde des 11. Jahrhunderts, dem sogenannten Privilegium Karls d. Gr., die wohl nur bereits längst bestehende Verhältnisse festlegt, wird zum

¹ *David Emmerich*, Vorgeschichte und Geschichte des Priesterkollegiums am Campo Santo. Mit einem Bericht über die Feier seines fünfzigjährigen Bestehens. Lex.-8° (VI u. 74 S.; 4 S. Tabellen; 1 Titelbild, 7 Tafeln). Herder, Freiburg im Breisgau 1928. 1,50 Mark.

ersten Male das Bestehen einer ständigen deutschen Seelsorge in Rom bezeugt.

Die wechsellvollen Schicksale der Stiftung des Campo Santo und der daran bestehenden Bruderschaft auch nur in kürzester Form anzudeuten, ist hier nicht möglich. Im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts war die Leitung der Bruderschaft in den Händen italienischer Mitglieder. Das Erstarken der deutschen Kolonie in Rom zeigt sich darin, daß 1833 die bisherigen Vorsteher durch Deutsche ersetzt und daß 1847 neue Statuten erlassen wurden, die ebenfalls das deutsche Element in dem Rate der Bruderschaft, die ja Eigentümerin des Campo Santo und der Kirche ist, sicherstellten. Von einem besonderen Reize ist die Tatsache, daß nach der Reform von 1833 *Friedrich Overbeck* und nach ihm der bayrische Gesandtschaftssekretär *Franz von Mehlem* erster Vorsitzender der Bruderschaft und des Rates wurden. Von einem anderen Ratsmitgliede, dem Buchhändler *Spithöver*, ging bereits 1848 die Anregung aus, den Campo Santo zu einem Heim für in Rom studierende deutsche Priester zu machen. Auf die Einzelheiten der Geschichte dieses Planes ist hier nicht einzugehen. Nachdrücklich sei auf das Ergebnis der Untersuchungen *Davids* hingewiesen: „Es ist also die um die Mitte des 19. Jahrhunderts in der Bruderschaft vom Campo Santo organisierte, in der Mehrheit aus Laien bestehende katholische deutsche Gemeinde in Rom gewesen, die zuerst selbst ein Studienheim für deutsche Priester am Campo Santo ins Leben rief, zugleich aber auch die Errichtung eines zweiten an der Anima erfolgreich anstrebte und damit für die weitere Entwicklung des katholischen Deutschtums in Rom eine neue, tragfähige Grundlage schuf“ (S. 19).

Bedeutsam für die Verwirklichung und Ausgestaltung des Planes, am Campo Santo ein Studienheim mit *vita communis* für deutsche Priester zu schaffen, wurde die 1872 erfolgte Ernennung von *Anton de Waal* zum Rektor. Durch die neuen Statuten vom Jahre 1876, die durch päpstliches Breve vom 24. November 1876 in Kraft gesetzt wurden, wurden am Campo Santo Kaplaneien errichtet, deren Inhaber durch den deutschen

Episkopat ausgewählt und zur Fortsetzung ihrer Studien nach Rom gesandt werden sollten. Es ist höchster Bewunderung wert, mit welcher Ausdauer, Energie und Uneigennützigkeit *de Waal* die immer neuen finanziellen Nöte zu beheben, Kirche und Priesterhaus zu restaurieren bzw. zu vergrößern, das Kollegium aufzubauen, das Interesse seiner Insassen auf die damals in bemerkenswerten Aufschwung kommenden Fächer der christlichen Archäologie und der Kirchengeschichte zu lenken, die Aufmerksamkeit und die Unterstützung seitens des katholischen Deutschlands und des deutschen Episkopats für diese Nationalstiftung und das Priesterkollegium zu wecken und zu gewinnen, die (dem Inhalte und dem Umfange nach heute so bedeutende) Bibliothek und das archäologische Museum zu gründen und den wissenschaftlichen Geist zu pflegen wußte. Als hervorstechende Einzelheiten seien genannt, daß 1887 die „Römische Quartalschrift für christliche Archäologie und kirchengeschichtliche Forschung“, 1901 der „*Oriens christianus*“ als Publikationen des Campo Santo ins Leben gerufen wurden. Es fehlt der Raum, die Bedeutung des Priesterkollegiums am Campo Santo für die Mitarbeit des katholischen Deutschland an der archäologischen und kirchengeschichtlichen Forschung (erinnert sei nur an die Herausgabe der Akten des Konzils von Trient) darzulegen. Daß dieses Kollegium für das wissenschaftliche Leben des katholischen Deutschlands eine von keiner anderen deutschen Anstalt im Ausland erreichte Wichtigkeit hat, das beweisen nicht nur die bei *David* aufgezählten wissenschaftlichen Leistungen und Namen der zahlreichen katholischen deutschen Gelehrten, die in ihm als Mitglieder oder als Gäste studienhalber geweiht haben, sondern auch die freundschaftlichen Beziehungen, die zwischen dem Kollegium und anderen wissenschaftlichen Anstalten und Gelehrten, auch nicht-deutschen, bestehen, sowie die überaus herzliche und anerkennende Teilnahme, die bei der Jubelfeier dem Kollegium zuteil wurde. Wenn einmal nach gebührendem Zeitabstande eine Studie veröffentlicht würde über die Protokolle der Samstags abends statt-

findenden wissenschaftlichen Vorträge, in deren Abhaltung die Mitglieder des Kollegiums, die deutschen Kapläne und die deutschen sowie ausländischen „Konrektoren“, deren das Kollegium jedes Jahr mehrere aus Holland, Schweiz, Amerika, Irland zählt, ein nobile officium sehen, so würde sich zeigen, daß in manchen dieser „Sabbatinen“ der Ertrag wissenschaftlicher Forschung zum ersten Male mündlich vorgetragen wurde, der später große Bände füllte.

Dem Wirken und den Verdiensten des unvergeßlichen *de Waal*, der am 23. Februar 1917 starb, nachdem es ihm noch vergönnt war, die glänzenden Ergebnisse seiner Ausgrabungen in der Basilika San Sebastiano zu sehen, hat *David* Worte höchster Anerkennung gewidmet. Daß er selbst dieses Erbe *de Waals*, das er 1920 übernommen hat, seitdem auf das treueste hütet und glücklich weiterführt, wissen alle, die in den letzten Jahren Gäste des Campo Santo waren.

De W. hat seinerzeit mit großem Nachdrucke auf die Pflege der damals, vor allem durch *de Rossi* in Blüte und zu Ansehen gekommenen Wissenschaft der Archäologie hingewiesen. Eine Anregung sei gegeben: eine neue, relativ junge Wissenschaft beginnt (oder sollte beginnen), jetzt auch in katholischen Kreisen stärkeres Interesse zu finden: das Studium der heidnischen Religionen, besonders der Religion der Naturvölker. Einen starken Impuls dazu zu geben ist berufen das aus der großen vatikanischen Missionsausstellung des Heiligen Jahres erwachsene völkerkundlich-missionswissenschaftliche Museum im Lateran mit seinen reichen Schätzen an Kultgegenständen aus allen heidnischen Religionen. Es darf hier darauf hingewiesen

werden, daß im Jahre 1925 nicht weniger als drei Sabbatinen gehalten wurden, welche Vorträge über die Probleme der neuen Ethnologie und der Religionswissenschaften boten. Mitarbeiter für diese Forschungen müßte auch das Kollegium des Campo Santo zählen.

Die Schrift *Davids*, die eine Liste der Kapläne und Konrektoren des Priesterkollegiums des Campo Santo von 1876 bis 1926 enthält, verdient einen weiten Leserkreis, nicht nur, weil sie viel neues quellenmäßig erarbeitetes Material bringt über die Geschichte und eigenartige Bedeutung, die das Priesterkollegium am deutschen Campo Santo in Rom als kirchliches Institut, als nationale Anstalt im Auslande und als wissenschaftliche Arbeitsstätte besitzt, sondern auch, weil in ihr sich klar zeigt, welch wichtige Mission diese Gründung für das geistige Leben der katholischen Heimat und für das Verhältnis des katholischen Deutschlands zum Zentrum der kirchlichen Verwaltung hat. Absichtlich ist in dem vorstehenden Referat, abgesehen von Spithöver und *de Waal*, kein anderer Name, weder der Förderer noch der Mitglieder des Kollegiums, genannt. Diese persönlichen Notizen wird man in der Schrift finden, aber auch manche wertvolle Angaben über die Geschichte des katholischen Deutschtums in Rom. Es ist nicht zuviel behauptet, wenn *David* sagt, daß das Priesterkollegium, das früher nur ein Zweig an dem Baume der deutschen Nationalstiftung des Campo Santo war, heute die wichtigste und wertvollste von allen Lebensäußerungen der alten Stiftung ist. Möge es blühen und gedeihen zur Ehre und zum Wohle des katholischen Deutschlands und der deutschen katholischen Wissenschaft. Friedrich Andres, Bonn.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Augustinus-Literatur.

Mausbach, Joseph, Die Ethik des hl. Augustinus. 2., vermehrte Aufl. 2 Bde. Herder & Co., Freiburg 1929. 874 S. 15,80 M., in Leinwand 19,20 M.

Unter den vielen Gaben zum 1500jährigen Todestage des großen Bischofs von Hippo († 430) ist diese Neuauflage der seit Jahren vergriffenen „Ethik des hl. Augustinus“ unstreitig nicht nur die umfangreichste, sondern auch die wertvollste und willkommenste. Mehr als 20 Jahre sind seit dem ersten Erscheinen des Werkes (1909) vergangen, das in der Folge wohl keiner der vielen weiteren Beiträge zur Augustinusforschung unbeachtet gelassen hat. Jahre gesteigerten Interesses an der ragenden Gestalt A.s, die an einer großen Zeitenwende zugleich in die Vergangenheit zurück- und in die Zukunft hinausschaut — konnte doch ernstlich darüber gestritten werden, ob sie mehr der untergehenden Antike oder dem heraufziehenden Mittelalter zuzuzählen sei. Jahre aber auch der intensivsten wissenschaftlichen Arbeit an den vielen Problemen, die sein literarisches Erbe aufgibt. So könnte es im ersten Augenblick befremden, daß trotzdem diese Neuauflage in „wesentlich gleicher Gestalt“ hinausgeht, und das seit 1909 neu Erarbeitete, Klargestellte oder auch abermals problematisch Gewordene lediglich in einem Anhang von verhältnismäßig geringem Umfange (27 S.) Berücksichtigung findet. Trotzdem wird man dieser Lösung zustimmen müssen. Denn nicht nur die um 1888 durch Harnack, Boissier und Scheel angeregte große Kontroverse über die Glaubwürdigkeit der Konfessionen, die mit Reitzenstein und Alfarc (von den grobschlächtigen Anwürfen Otto Seecks ganz zu schweigen) ihren Höhepunkt nach der verneinenden Seite hin erreichte, um dann mit Nörregaard und Harnack selbst wieder die rückläufige Richtung einzuschlagen, sondern auch die lebhaften Auseinandersetzungen über die Gotteserkenntnis bei A. (Scheler, Hessen gegen Grabmann, Geyser, Przywara, Adam u. a.), über das Verhältnis von Freiheit und Gnade, den Erb-sündenbegriff, die Stellung zum Staate u. a. haben die frühere Darstellung des Verf. nicht in wesentlichen Punkten erschüttern können. Er hat sie sogar noch an entscheidenden Stellen mit neuen Belegen zu stützen vermocht. Auch die seither noch erschienenen neuen Untersuchungen (s. u.) werden an dieser Sachlage kaum etwas ändern. Die eine oder andere Einzelarbeit mußte begreiflicherweise in dieser summarischen Übersicht unberücksichtigt bleiben (ich nenne aus der Literatur über die „Bekenntnisse“ Max Zepf, Augustins Confessiones, 1926, und die aufschlußreichen Aufsätze von Alfr. v. Martin im Archiv f. Kulturgeschichte 1927 sowie E. Williger in der Ztschr. f. ntl. Wissenschaft 1929), aber das Gesamtbild wird dadurch kaum beeinträchtigt. Dem 2. Bande ist als Motto ein Augustinuswort vorangestellt, das auch über den hoffentlich großen Kreis der Besitzer und Leser des Werkes hinaus weitergegeben sei: „Nostrum est velle; sed voluntas ipsa et admonetur ut surgat, et sanatur ut valeat, et dilatatur ut capiat, et impletur ut habeat“ (De bono viduitatis 1, 21).

Arendt, Hannah, Der Liebesbegriff bei Augustin (Philosophische Forschungen, herausgegeben von Karl Jaspers, Heidelberg, Heft 9). Verlag Julius Springer, Berlin 1929. 90 S. 6,90 M.

Verf. sieht die Schwierigkeiten einer richtigen Interpretation Augustins auch in einem gegenständlich beschränkten Kreise in drei Ursachen begründet: 1. im Nebeneinander verschiedenartigster Gedankengänge, 2. in der im Alter immer stärker werdenden dogmatischen Gebundenheit, 3. in dem biographisch aufzeigbaren sehr ausgeprägten Wandel seines Gedanken-

umkreises. Sie sucht ihnen zu entgehen, indem sie drei für das vorliegende Thema entscheidende begriffliche Zusammenhänge scharf aussondiert und in Beziehung zueinander setzt; dabei die Untersuchung, die übrigens auch ausdrücklich als „philosophische Interpretation“ gekennzeichnet ist, möglichst auf das „vorthologische“ Gebiet beschränkt, endlich überall auf das Gedankengut der Antike und Spätantike, das A. durch sein ganzes Leben als unverlierbares Erbe gegenwärtig blieb — auch in seinen späteren theologischen Schriften! —, zurückgreift. In drei Analysen schreitet dabei die gelehrte Arbeit vom „amor qua appetitus“ zur „dilectio proximi“, beide in Gott verwurzelt, und zur „vita socialis“ fort, in der A. den Nächsten abermals in einen neuen Seins- und Wertkreis eingeschlossen weiß.

Jonas, Hans, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930. 80 S. 6,50 M.

Der Inhalt dieser Studie, die als Heft 27 N. F. den von Bultmann u. Gunkel herausgegebenen „Forschungen zur Religion u. Literatur des A. und N. T.“ angehört, aber ebenfalls eine philosophische sein will, ist im Untertitel „Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee“ angedeutet. Ausgehend vom Freiheitsbegriff der Stoa entwickelt sie die allgemeine Freiheitsproblematik des Frühchristentums und die spezifisch augustinische Fragestellung, um dann die Wandlungen des Freiheitsbegriffes bei A. durch seine drei Phasen, die antimanichäische, die antipelagianische und die in der Mitte zwischen beiden liegende, nicht von polemischen Interessen bestimmte, zu verfolgen. Indem im Anschluß an die Exegese von Röm 7 die vorpelagianische als „frühpaulinisch“, die antipelagianische als „spätpaulinisch“ gedeutet wird, rechtfertigt sich die im Titel angedeutete Beziehung Paulus-Augustinus. Auch für den augustinischen Glaubensbegriff wird dabei in einem besonderen Exkurs eine ähnliche Schwerpunktverschiebung angenommen, wie sie mit den Wandlungen der Freiheitsauffassung in der voluntas vor sich ging.

Stegemann, Viktor, Augustins Gottesstaat (Heidelb. Abhdlg. z. Philosophie u. ihrer Geschichte, Heft 15). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1928. 80 S. 4,40 M.

Immer wieder fordert A.s geniales Werk über den „Gottesstaat“ zu neuen Untersuchungen heraus. Die vorliegende geht nach kurzem Verweilen bei dem Werden der Schrift, deren mangelnde innere Geschlossenheit mit der überlangen Arbeit an ihr und den damit zusammenhängenden Zielverschiebungen erklärt wird, an ihre tiefsten Grundlagen, den Gottesbegriff und die Gnadenlehre A.s heran. Das Kernstück bildet eine abermalige Untersuchung der beiden Begriffe „civitas Dei“ und „civitas terrena“, fesselnd durch die Darlegung ihrer Vorgeschichte bei Philo, Origenes, Ambrosius und A. einerseits, bei Cicero andererseits. Ein weiterer Abschnitt über „Jenseits u. Urstand“ beschließt die gehaltvolle Studie.

Lesaar, Heinrich Hubert, Der heilige Augustin. Ein Lebensbild. Jos. Kösel & Friedr. Pustet, München 1930. 313 S. u. 8 Bilder. Geb. 7,50 M.

Anfänglich als eine Neubearbeitung des Augustinusbuches von Bischof Augustin Egger gedacht und in Angriff genommen, ist das Buch zu einem völlig neuen und selbständigen Lebensbild des großen Kirchenvaters geworden. Ich muß schon gestehen, daß mir diese enge, an die Quellen sich anschließende und doch lebendige, farbenreiche und gemütvolle Darstellung weit mehr zusagt, als etwa die vielgerühmte Augustinusbiographie von Louis Bertrand, die den Leser beständig in der peinlichen Ungewißheit läßt, ob er vor der geschichtlichen Wirklichkeit oder vor einem Produkt der blühenden Phantasie des Verfassers steht.

S. Aurelii Augustini Confessiones. Ad fidem Codicum lipsiensium et editionum antiquiorum recognitas ed. Car. Herm. Bruder. Verlag Ernst Bredt, Leipzig. 288 S. 2,50 M.

Eine kleine handliche und wohlfeile Ausgabe der „Bekenntnisse“ im Originaltext, deren kleine, wenn auch an sich kräftige Type allerdings hart an die Grenze dessen streift, was man normalen Augen zumuten darf.

S.

Schule und Erziehung.

van Acken, Bernhard, Sport und Tanz. Leitgedanken für Menschen von heute. Hausen, Verlagsgesellschaft, Saarlouis 1929. 80 S. 1 M.

In dieser volkstümlichen Schrift hat P. v. Acken S. J. eine Reihe längerer Auszüge aus Fachschriften zusammengestellt unter den beiden Gesichtspunkten: gesundheitlicher Wert und gesundheitliche Gefahren des Sports. Zum Schluß beleuchtet er die Sportbewegung vom religiös-sittlichen Standpunkt aus. Die letzten 12 Seiten enthalten eine ähnliche Stellungnahme zum Tanz. Alle christlich denkenden Erzieher und Vereinsleiter werden die sachlichen und verständigen Ausführungen gutheißen.

Dunin-Borkowski, St. von, Miniaturen erzieherischer Kunst. F. Dümmler, Berlin 1929. 170 S. Kart. 3 M., geb. 4,50 M.

Lorenz Kellner schrieb 1850 „Die Pädagogik der Volksschule in Aphorismen“, nicht isolierte Geistesblitze, sondern kleine Abhandlungen von 1 bis 2 Seiten, um die Lehrer zur Berufsliebe zu führen. Ähnliches Gepräge haben die „Miniaturen“ v. Dunins. Zu den Aufgaben und Problemen, Irrungen und Schäden der heutigen Erziehung, nicht bloß Schulerziehung, nehmen sie Stellung, geben Deutungen, oft auch nur Andeutungen, Lösungen oder bloß Losungen, je nachdem es das Thema erfordert oder ermöglicht. Eine Einführung in die Erziehungskunst will das Buch nicht geben; wer aber in der Erziehungslehre und Praxis sich umgesehen, wird den geistvollen Ausführungen mit Genuß und Anregung folgen, selbst wenn er sich nicht jede hier gebotene Formulierung zu eigen macht.

Lechner, M., Die Religiosität und Sexualität des Kindes. L. Auer (Cassianeum), Donauwörth 1929. 160 S. Kart. 3,50 M.

Drei aktuelle Themen behandelt der Verfasser. Das erste greift die noch wenig untersuchte Frage nach der religiösen Entwicklung des Kindes auf. Die neueste Literatur und eigene Erhebungen sind verwertet. Der Ertrag ist so wichtig, daß kein Katechet ihn unbeachtet lassen darf. Man ersieht daraus, wie manches doch durch unsere theologisch präzisen Katechismusformulierungen vom Kinde nur äußerlich angeeignet wird und unverbunden neben ganz kindlichen Auffassungen stehen bleibt bis in die Reifezeit hinein, z. B. Gott als Geist. Vieles aber lebt auch im Kinde schon und bedarf nur der Anregung, was die Katechese nicht immer und nicht überall genügend gewertet hat, wie das freie Gebet. Die beiden folgenden Abhandlungen über die „Sexualität des Kindes“ und die „Sexualerziehung des Kindes“ machen das letzte Drittel des Buches aus und geben eine klare und bündige Wegweisung zu der heute so viel besprochenen Erziehung zur Keuschheit.

Lichius, Matthias, Handbuch der privaten katholischen Schulen und Internate Deutschlands. Verlag der Kath. Schulorganisation Deutschlands. Düsseldorf 1929. 284 S. (Kunstdruck, viele Bilder.) 12 M., geb. 14 M.

Eine erstaunliche Fülle der verschiedenartigsten Bildungsanstalten, Schulen und Internate sind katholischerseits in den deutschen Ländern errichtet und unterhalten. Schon vom Standpunkte katholischer Kultur verlohnt es sich, in dem stattlichen Quartbande von M. Lichius einen Überblick über diese Bildungsstätten unserer Jugend zu gewinnen. Wir dürfen uns dieses reichen pädagogischen Lebens freuen, aber auch nicht vergessen, daß manche der aufgeführten Anstalten jetzt schwere Jahre durchleben und nur auf der Höhe bleiben können, wenn sie vom katholischen Volk nicht im Stiche gelassen werden. Der Geistliche hat zur Beratung des Volkes an diesem Handbuch mit seinen reichen Ausführungen und guten Abbildungen einen willkommenen Wegweiser.

Schröteler, J., Die Montessori-Methode und die deutschen Katholiken. Verlag der Kath. Schulorganisation. Düsseldorf 1929. 40 S.

Maria Montessori, eine italienische Ärztin, betätigt sich seit 1907 als Pädagogin und hat einem System der Kleinkindererziehung den Namen gegeben, das inzwischen weltbekannt geworden ist. Obwohl gläubige und praktische Katholikin, wurde sie doch von liberalen Pädagogen als Vertreterin Rousseau-Tolstoischen Geistes gepriesen und anderseits von Katholiken kühl aufgenommen oder gar abgelehnt. Das war möglich, weil in Deutschland kein Kindergarten ihre Praxis vorführt und weil ihre theoretischen Darlegungen getrübt sind durch einen gewissen Niederschlag positivistischer Philosophie aus ihrer Studienzeit und der Empirie ihres ärztlichen Berufes. P. Schröteler führt ein in die Tiefe der Probleme, zu deren Lösung die Montessori-Methode einen beachtenswerten Beitrag liefert, und weist auch den Weg zu einer gerechten Beurteilung der ganzen Bewegung.

Schröteler, J., Die geschlechtliche Erziehung. Beiträge zur Grundlegung einer gesunden Sexualpädagogik. Pädagogischer Verlag, G. m. b. H., Düsseldorf 1929. VI u. 226 S. 7,50 M.

In allen Kreisen ist von sexueller Not die Rede, die Tagungen häufen sich, auf denen dieses Thema behandelt wird, unheimlich schwillt die Literatur darüber an — ein durchaus ungesunder Zustand, der die herrschende Verwirrung der Begriffe und Grundsätze mit erschreckender Deutlichkeit zeigt. Allen christlichen Erziehern muß es erwünscht sein, klar und bestimmt zu erfahren, wie man die heutige Jugend verstehen und wie man ihr helfen soll. Eine sexualpädagogische Tagung in Düsseldorf am 7.—9. Dezember 1928 hatte den Zweck, aufklärend, beruhigend, wegweisend und ermutigend zu wirken. Der ganze Komplex von Problemen wurde beleuchtet vom Standpunkte des Moraltheologen, Pädagogen, Psychologen, Pathologen und Jugendrichters. Der Laie und der Seelsorger, der Mann wie die Frau, der Empiriker und der Systematiker kamen zu Wort. Durch Veröffentlichung der Referate hat P. Schröteler all den vielen Interessenten, die nicht an der Düsseldorfer Veranstaltung teilnehmen konnten, einen großen Dienst erwiesen. Sie ersehen aus allen Vorträgen, daß wir Katholiken mit unseren natürlichen und übernatürlichen Erziehungshilfen, mit unserer Erziehung zur Wahrheit, zur Schamhaftigkeit, zum Vertrauen, zur Ehrfurcht und zum Wandel nach Gottes Willen in Gottes Gegenwart auf dem richtigen Wege sind. Nur müssen wir noch besser und allgemeiner lernen, mit erziehlischem und seelsorglichem Takt die Anwendung dieser Mittel der heutigen Lage anzupassen. Dem Buch ist ein Anhang beigegeben über „Sittlichkeitsvergehen an höheren Schulen“, der zu den vom preußischen Kultusminister am 8. März 1928 veröffentlichten Gutachten der Professoren Hoffmann und Stern Stellung nimmt.

In seinem Begleitschreiben zu diesem Gutachten hatte der Minister darauf hingewiesen, daß die Schule in ihren Erziehungsmaßnahmen von Elternhaus und Seelsorge unterstützt werden müsse. Hieran knüpft der Fürstbischof von Breslau, Adolf Kardinal Bertram seine Denkschrift „Bemerkungen über sexualpädagogische Aufgaben“, die er am 24. April 1929 dem Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung unterbreitete. Er spricht darin vom Standpunkte der Seelsorge ein hochnotwendiges Wort der Kritik und des Protestes gegenüber manchen bedenklichen Äußerungen der Gutachten. Ferner weist er auf die reichen Hilfsmittel der christlichen Seelsorge bei der Erziehung zur Reinheit, die von der öffentlichen Schule nur zu ihrem eigenen und der Jugend großen Schaden ignoriert werden können. (Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt der Diözese Breslau. 1929. Stück 8.) Ergänzt durch praktische Winke ist die Denkschrift auch der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht durch die Broschüre: „Reverentia Puero! Katholische Erwägungen zu Fragen der Sexual-Pädagogik von Adolf Kardinal Bertram.“ Herder, Freiburg i. Br. 1929. VI u. 40 S. 80 Pf.

Toth, Tihamer, Religion des jungen Menschen. Herder, Freiburg i. Br. 1929. VI u. 172 S. Kart. 3,40 M.; geb. 4,20 M.

Die Bedeutung der Religion im Menschenleben und die religiösen Schwierigkeiten in der Reifezeit bespricht der auch bei uns schon wohlbekannte Professor der Universität Budapest, aber nicht in lehrbuchartiger, systematischer Form, sondern in plastischer Darstellung, konkreter Ausführung, lebendiger Zwiesprache. Solche Bücher liest die Jugend mit Freude. Auch dem Katecheten und Vereinspräses sind sie willkommen.

F. J. Peters.

Seelsorge und kirchliche Volkskunde.

Sammlung kirchlicher Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen für die Erzdiözese Köln. Zusammengestellt und herausgegeben von Dr. theol. Wilhelm Corsten. Verlag J. P. Bachem, G. m. b. H., Köln 1929. 893 S. Geb. 26 M.

Für diese durchgreifende Neubearbeitung der bekannten Dumont'schen Sammlung, die seit 1891 keine Neuauflage und seit 1899 nicht einmal einen Nachtrag mehr erlebte (!), wird dem Herausgeber die ganze Seelsorge unserer Erzdiözese aufrichtigen Dank wissen. Der gesamte ältere Bestand ist in mühevoller Arbeit durchgeprüft, alles Veraltete und Überholte ausgeschieden, alles Neue an seiner Stelle eingeordnet worden, so daß die vorliegende Zusammenstellung das zur Zeit geltende Recht darstellt. Außerdem wurde der gesamte Stoff — nicht weniger als 791 Nummern — in möglichst engem Anschluß an die Einteilung des CJC neu-geordnet. Jeder Abschnitt, insbesondere aber der 5. „Besondere Seelsorgsfragen“ zeigt, wie in den verflossenen 40 Jahren das kirchliche Leben sich ausgebaut und das Feld der Seelsorgsarbeit sich erweitert hat.

Kleinschmidt, P. Dr. Beda, O. F. M., Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum (Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Georg Schreiber, Heft 1—3). Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1930. 480 S. in Quartformat, 20 Tafeln u. 339 Textabbildungen. Geb. 28 M.

Dieses Prachtwerk eröffnet eine Folge von „Forschungen zur Volkskunde“, die Univ.-Prof. Dr. G. Schreiber herausgibt und mit einem aufschlußreichen Geleitwort „Über den Stand der volkswissenschaftlichen Forschung“ im allgemeinen und die besonderen Aufgaben dieses neuen Unternehmens in die literarische Öffentlichkeit einführt. Ob es der Volkskunde, die gegenwärtig auch in anderen Ländern die breitere Öffentlichkeit zu interessieren beginnt und sich aus begreiflichen Gründen bei uns kräftiger Förderung auch von oben her erfreut, gelingen wird, ihre Bedeutung und Berechtigung als selbständige Wissenschaft zu erweisen, mag dahingestellt bleiben. Das Geleitwort selbst (S. XVII) verschweigt nicht, daß es ohne erhebliche Anleihen bei schon festumgrenzten Wissenschaften (Kunstgeschichte, Literaturgeschichte, Kulturgeschichte) dabei nicht abgeht. Es ist aber durchaus zu begrüßen, daß man hier einmal mit derartigen theoretischen Erörterungen keine Zeit verlieren, sondern die Existenzberechtigung durch die Tat erweisen will; alle Überlegungen, sagte W. Dilthey einmal in ähnlichem Falle von der Soziologie, ob ein Messer taue, seien überflüssig; man müsse damit schneiden. Jedenfalls ist der gelehrte Verf. zu beglückwünschen, daß er seine Forschungen über die Entstehung und allmähliche Verbreitung des Annakultes bis zum 15. Jahrhundert, die Blütezeit der volkstümlichen Annaverehrung und ihre Nachblüte „dank günstiger Umstände“ in einem für die gegenwärtige Zeit fast verschwenderisch reichen Gewande der Öffentlichkeit übergeben durfte. Hoffentlich entspricht diesem äußeren Aufwande auch in den angekündigten weiteren Heften („Nikolauskult u. Nikolausbrauch im Abendlande“, „St. Kümmernis und Volto Santo“) der wissenschaftliche Gehalt.

Volkserziehung und Industrie. Die Vorträge und Aussprachen der Gelsenkirchener Tagung des Katholischen Akademikerverbandes. Gesammelt und eingeleitet von Franz Xaver Landmesser. Literar. Institut Haas & Grabherr, Augsburg 1930. 280 S. Geb. 6 M.

An den hier aufgeworfenen Fragen „Welche erziehlchen Kräfte und Mittel sind aufzubieten, um den Menschen innerhalb des industriewirtschaftlichen Lebensbereiches wieder zu erfassen und ihn für den christlichen Persönlichkeits- und Gemeinschaftsgedanken aufnahmefähig zu machen?“ und weiter „Welchen Anteil haben insbesondere die Intellektuellen und die handarbeitenden Volksschichten an der Verwirklichung der Apostolatsidee im heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsleben?“ ist auch die Seelsorge hervorragend interessiert. In ganz besonderer Weise werden ihre Belange berührt durch die Beiträge „Die Eigenart der Industriejugend und ihre Behandlung“ (Lehrer Bern. Göbel, Dortmund), „Seelsorge des Industrievolkes“ (Pfarrer Konr. Jakobs, Mülheim-Ruhr) und „Der Anteil der Laienakademiker am Apostolat der Pfarrgemeinde“ (Oberstudienrat Dr. Hans Stahl, Düsseldorf).

Winkler, Emil, Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren. Grundsätzliches u. Praktisches. Herder & Co., Freiburg 1929. 304 S. 7,50 M.

Bei der rühmenswürdigen Gediegenheit des hier Gebotenen muß man es bedauern, daß die Darstellung sich nicht straffer auf das im Titel angedeutete engere Gebiet konzentriert hat. Indem Verf., gewiß in aner kennenswerter Absicht, den Rahmen möglichst weit zu spannen und den ganzen kulturellen Hintergrund der Jugendfrage aufzurollen suchte, hat er auf knappstem Raume Unmögliches zusammendrängen müssen (man übersehe z. B. einmal die Inhaltsangaben der Abschnitte „Religion u. Leben“, „Gegenwartskultur“, „Konsequenzen u. Folgen“, „Volkstumpfpflege“, „Rückblick u. Ausblick“!), und selbst Einzelfragen der Jugendpsychologie und Jugenderziehung, über die bereits eine wertvolle Literatur vorliegt, mußten, da auch hier alles und jedes mit berücksichtigt werden sollte, mit je 12, 10, ja 5 und 4 Seiten sich begnügen. Gewiß könnte auch eine solche knappste Zusammenfassung, die naturgemäß auf jede wirkliche Förderung der Probleme verzichten muß, die Aufgabe erfüllen, den Lernenden und Wißbegierigen auf kürzestem Wege durch das ganze weitläufige Gebiet hindurchzuführen. Dann sollte die Darstellung ihm aber wenigstens von Abschnitt zu Abschnitt zu seiner Weiterbildung durch literarische Verweisungen behilflich sein, wie es etwa L. Bopp sehr geschickt in „Das Jugendalter und sein Sinn“ getan hat. Das am Schlusse angefügte Literaturverzeichnis genügt dann um so weniger, als auch dieses immer wieder über den vom Gegenstande umschriebenen engeren Kreis in die allgemeine Soziologie und Kulturphilosophie hinausschweift. Vielleicht entschließt sich der Verf., hier bei einer Neuauflage einmal beherzt das Messer anzusetzen. Es wird den Wert seines Buches, das auf jeder Seite Wissen und Fleiß verrät, nur erhöhen.

Busch, Joh., Das Sektenwesen, unter besonderer Berücksichtigung der Ernsten Bibelforscher. Franz Borgmeyer, Hildesheim 1929. 360 S. 8 M.

Im Hauptteil eine „Darlegung und Widerlegung“ der Hauptirrtümer des Sektenwesens und der Ernsten Bibelforscher, eingeleitet durch eine Untersuchung über „Entstehung und Ausbreitung“ der Sektenbewegung, abgeschlossen durch Fingerzeige für wirksame Abwehr in der Seelsorge

Schiffers, H., Der Kulturkampf in Stadt u. Regierungsbezirk Aachen. Verlag Kaatzers Erben, Aachen 1929. 227 S. 4,50 M.

Gibt eine sorgfältig gearbeitete, aktenmäßige (staatliche, städtische und kirchliche Archive sind ausgiebig benutzt) Darstellung der Kulturkampfszeit in Stadt und Regierungsbezirk Aachen. Ein wertvoller Beitrag zu dieser denkwürdigen Epoche in der neueren Geschichte des deutschen Katholizismus.

Der katholische Kirchenchor. 12 Betrachtungen über sein Werden und Wesen. Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg b. Wien 1929. 72 S. Kart. 2 M:

Wird teils Zustimmung, teils Ablehnung begegnen, verdient aber gelesen und durchgedacht zu werden.

Lebensbilder elsässischer Katholiken. Bd. 1: Luzian Pfleger, Der Straßburger Domprediger Simon Ferdinand Mühe (1788—1865). 318 S. Geb. 4,20 M. Bd. 2: Emil Clemens Scherer, Carl Braun, ein Priesterleben im Dienste des Jugend und Heimat. 2. Aufl. 297 S. 4,20 M. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer (Rhld.).

Veröffentlichungen der Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte, die aber sowohl wegen der dargestellten Persönlichkeiten, wie um des interessanten politischen und kirchengeschichtlichen Hintergrundes willen auch diesseits der ehemaligen Reichslande Beachtung verdienen.

Sanctificatio nostra. Religiöse Monatsschrift für den katholischen Klerus. Herausgegeben von P. Wendelin Meyer u. P. Paschalis Neyer O. F. M., Warendorf. Butzon & Bercker, Kevelaer (Rhld.). Halbjährlich 5,50 M.

Die Frage, ob für den hier angestrebten, gewiß bedeutsamen Zweck zu den vielen schon vorhandenen wieder eine neue Zeitschrift notwendig war, soll und kann hier nicht entschieden werden. Es darf nur festgestellt werden, daß die vorliegenden drei ersten Hefte in vornehmer Ausstattung Wertvolles bieten und Gutes für die Zukunft versprechen, wenn die Lösung der sicher nicht ganz leichten Aufgabe gelingt, auf diesem immerhin engen Gebiete zwölfmal im Jahre Neues zu bringen.

Taschenkalender 1930 und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg. 226 S. Kart. 2 M.

Wiederum redigiert von Hochschulprofessor Dr. Geiger in Dillingen, und wiederum reichhaltig, praktisch und zuverlässig, wie seine 50 Vorgänger. S.

Theologische Handwörterbücher.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearbeitete Auflage des kirchlichen Handlexikons.

In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. Verlag Herder & Co., Freiburg 1930. 10 Bände, broschiert je 26 M., in Leinwand 30 M., in Halbfranz 34 M. — Erster Band (A bis Bartholomäer) 992 Spalten.

Die lange ersehnte und mit Spannung erwartete Neubearbeitung des zwölfbändigen „Kirchenlexikons“ (1882—1903) und des zweibändigen „Kirchlichen Handlexikons“ (1907—1912) ist mit dem vorliegenden ersten stattlichen Bande des „Handlexikons für Theologie und Kirche“ Wirklichkeit geworden. Ein völlig neues Werk hat die älteren abgelöst. Inhaltlich und technisch ist alles neugestaltet, und unter der Leitung eines ausgezeichnet organisierten Redaktionsstabes, unterstützt durch eine unserer größten und leistungsfähigsten katholischen Verlagsfirmen, ist eine Leistung zustande gekommen, deren man sich aufrichtig freuen kann, und mit der die katholische Theologie Deutschlands nach langen Jahren wieder einmal ebenbürtig neben die protestantische und ihre großen Nachschlagewerke treten darf. Ausgezeichnet sind Anordnung und Satzbild. Klar hebt sich jeder Artikel mit Stichwort, Corpus und Literaturangaben vom anderen ab, und doch wirkt, dank der einheitlichen Satzart (Antiqua), das Gesamtbild wesentlich ruhiger, als in anderen theologischen Wörterbüchern, z. B. „Religion in Geschichte und Gegenwart“. Mit der Beigabe von Tafeln wurde mit Recht sparsam verfahren, sie vermögen ohnehin oft nicht mehr zu bieten, als die bekannten Kunstgeschichten und ähn-

liche Spezialwerke. Dafür sind um so dankenswerter die eigens für diesen Zweck angefertigten und in den Text eingefügten (88) höchst instruktiven Skizzen (Karten, Grundrisse, graphische Darstellungen zur Statistik, Schriftproben usw.), die mit ganz vereinzelt Ausnahmen (Sp. 215/16) auch technisch vorzüglich ausgefallen sind. Ein ausführliches Verzeichnis der Kürzungen ermöglichte knappste Fassung der reichhaltigen Literaturangaben. Sehr zu begrüßen sind die zahlreich, und doch unauffällig im Texte angebrachten Verweisungen auf andere Stichwörter.

Die weiteren Bände werden Gelegenheit geben, auf den Inhalt näher einzugehen. Heute sei nur noch eine kritische Anmerkung gestattet. Ist in der Zahl der selbständigen Artikel („über 30 000“ verheißt das Vorwort) nicht des Guten allzuviel geschehen, und zwar, wie man fürchten muß, auf Kosten anderer Artikel, die man gerade in einem wissenschaftlich-theologischen Werke etwas ausführlicher behandelt sehen möchte? Waren nicht Ababarnel, Abauzit, Abdallah Zahir, Abra de Raconis, Abulafia, Abu Salih — um nur einige Stichwörter zu nennen, sie zählen aber in diesem einen Bande allein nach hunderten — in umfassenderen Gesamtartikeln unterzubringen und hier mit Hilfe eines guten Registers (vgl. Realenzyklopädie von Herzog-Hauck) ebenso gut zu finden? Es ist gewiß nicht leicht, hier die richtige Mitte zu treffen, und gewiß muß man vor der Elephantiasis warnen, der beispielsweise manche Beiträge im „Dictionnaire de Théologie catholique“ von Vacant und Mangenot verfallen sind. Aber auf manche Gegenstände, wie Abendmahl, Agape, Anthroposophie, Apologetik (wo man ganz eine Auseinandersetzung mit neueren Auffassungen auch auf katholischer Seite vermißt), Arianismus, Aufklärung (m. E. zu einseitig negativ), Augustinus u. a. sähe man an dieser Stelle doch gerne noch die eine oder andere Spalte mehr verwandt.

Doch sollen solche Wünsche, die ja nie fehlen werden, die Freude an dem Gebotenen nicht trüben und die Anerkennung nicht im mindesten schmälern, die wir ihm schulden. Sache der deutschen Katholiken, insbesondere aber des gesamten deutschen Klerus wird es nun sein, dieser letzteren auch praktisch durch Anschaffung des jedem theologisch und religiös Interessierten unentbehrlichen Werkes Ausdruck zu geben. Selbst bei schnellem Fortschreiten werden die einzelnen Bände in Abständen aufeinander folgen, die sie auch finanziell jedem ermöglichen.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft.

2. völlig neubearbeitete Auflage. Vollständig in 5 Bänden etwa 180 M. Subskriptionspreis für die Lieferung zu je 3 Bogen (1 Band = etwa 23 Lieferungen) 1,80 M. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Das ausgezeichnete Nachschlagewerk ist seit der letzten Besprechung (1929, 387 f.) wiederum um ein Dutzend starke Lieferungen, d. h. bis in den vierten Band hinein fortgeschritten, ein Beweis für die mustergültig fleißige Arbeit, die hier sowohl seitens der Redaktion wie auch der Mitarbeiter geleistet wird. Denn wenn auch unter der großen Zahl einmal ein weniger befriedigender Beitrag mit unterläuft, so entschädigt dafür reichlich die große Sorgfalt, die offenbar auf die Abfassung der meisten Artikel verwandt ist. Dabei ist es immer wieder von Interesse zu verfolgen, wie dieses Lexikon, das ebenso der „Geschichte“ wie der „Gegenwart“ dienen will, mit der Zeit geht und durch geschickte Zusammenfassung, Beschränkung oder auch Ausschaltung des zur Zeit Entbehrlichen (vgl. den Aufsatz „Literaturgeschichte“, der unter Beschränkung auf die biblische L. von 150 auf 7 Spalten reduziert wurde!) für Neues und Neuestes Raum zu schaffen weiß. Von neu aufgenommenen Beiträgen seien u. a. vermerkt: Lichtbildergottesdienste, Liturgiewissenschaft und liturgische Bewegung, Lutherbilder, Malerei und Plastik in der kath. kirchlichen Kunst (Kreitmaier), Marienbilder, Mariendichtung, kath. Missionen (Schmidlin). Überflüssig zu bemerken, daß auch die seit 1918 eingetretenen politischen und sozialen Umwälzungen eine völlige Neubearbeitung zahlreicher Artikel und die Einfügung ebensovieler neuer notwendig gemacht haben.

S.

Ausländische Zeitschriften.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Secretariatus: Lovanii, 19 Rue des Recollets; Administration: Car. Beyart, Ed. Pont., Brugis, 6 Rue Notre Dame.

Die Zeitschrift der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Vierteljahrshefte von je 128 S. Ausgezeichnet in ihren großen theologischen Aufsätzen, die das ganze Gebiet der Dogmatik, Moraltheologie und des kanon. Rechts umfassen, und ihren Rezensionen, an denen die gesamte Löwener Fakultät mitarbeitet. Dazu kommt eine Bibliographie, der selbst kein Zeitschriftenaufsatz des Auslandes entgeht. Eine kurze kirchliche Chronik beschließt jedes Heft. Jährlich 80 franz. Franks oder 16 Belgae.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Quatre fois l'an. Direction: Abbaye du Mont César, Louvain.

Diese vorzüglich geleitete und ausgestattete Zeitschrift ist soeben in ihr 2. Jahr eingetreten. Ihr Aufgabengebiet wird durch den Titel näher umschrieben. Jedes der etwa 10 Bogen starken Hefte bringt etwa vier bis fünf wissenschaftliche Aufsätze, „Comptes rendus“ über die literarischen Neuerscheinungen zur alten und mittelalterlichen Theologie, sowie ein ausführliches Bulletin“ (Zeitschriftenschau). Für Deutschland jährlich 10 Mark.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, pubblicata per la cura della Facolta di Filosofia dell' Università Cattolica del S. Cuore, Milano. Pubbl. bimestrale. Amministrazione: Milano, Via S. Agnese 2.

Die philosophische Zweimonatschrift der ungemein rührigen katholischen Herz-Jesu-Universität in Mailand. Gegenwärtig bereits im 22. Jahrgang. Den Hauptinhalt bilden philosophische Abhandlungen, denen sich kürzere „Note e discussioni“ sowie eine „Cronaca“ anschließen. Für das Ausland jährlich 28,30 Lire.

Rivista del Clere italiano. Pubblicazione mensile, diretta da Fr. Agostino Gemelli. Redazione ed Ammin.: Milano (108), Piazza S. Ambrogio 9.

Mit der ebengenannten wissenschaftlichen „Rivista“ und der Kulturzeitschrift „Vita e Pensiero“ ebenfalls eine der Veröffentlichungen der katholischen Universität in Mailand, und zwar ihre Pastoralzeitschrift. Erscheint monatlich und bietet in ihren Aufsätzen und den beiden Abteilungen „Armi per l'apostolato“ sowie „Nel campo dell' azione cattolica“ einen guten Überblick über die Arbeit des italienischen Klerus. Für das Ausland jährlich 18.30 Lire.

The Harvard Theological Review. Issued quarterly by the Faculty of Theology in Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Beruht, wie so viele Einrichtungen und Publikationen der Universitäten der Vereinigten Staaten, auf einer generösen Stiftung der Tochter eines der früheren Professoren. Sehr wertvolle Aufsätze, bisweilen das ganze Heft füllend. Soeben begann der 23. Jahresband. Jährlich 3 Dollars.

Algemeen Nederlandsch Eucharistisch Tijdschrift. Redactie en beheer: Norbertijner Abdij Tongerlo, Antwerpen — Belgie.

Eine Zweimonatsschrift, die sich die Vertiefung der theologischen Lehre von der heiligen Eucharistie und die Förderung ihrer Verehrung in Gottesdienst, Liturgie und Kunst zur besonderen Aufgabe gemacht hat. Erscheint zur Zeit im 9. Jahrgang. Jährlich 4 Gulden.

Estudios Ecclesiasticos. Revista trimestral, redactada per Padres de la Compañia de Jesus.
Administracion: Madrid, Pozas 12.

Die theologische Zeitschrift der spanischen Jesuiten, die soeben in den 9. Jahrgang eingetreten ist. Auch sie bringt im Hauptteil „Articulos y Boletines“, daneben „Notas y Textos“ sowie eine „Bibliografia“, die augenscheinlich auch die deutsche theologische Literatur aufmerksam verfolgt. Für das Ausland 10 Pesetas jährlich.

Hinweis.

Zur dringenden Beachtung! In mancher schönen Kirche und in mancher guten Familie stehen heute noch Heiligenfiguren, die auf alles andere als auf Würdigkeit und Schönheit Anspruch machen können. Hohe Preise von guten handgeschnitzten Figuren haben dies meistens verschuldet. Heute bietet die Firma Seelhoff Wwe., Koblenz, in ihrer Beilage künstlerische, fromm gehaltene Figuren zu Preisen an, die sich jede Kirche und jede gute Familie leisten kann, besonders, da die Firma mit den Zahlungsbedingungen sehr entgegenkommend ist. Auf dem zweiten Blatt findet jeder Geschmack in jeder Preislage gute Formen in Kirchengeräten, die aller Beachtung wert sind.



Weltanschauliche Elemente in den Bekenntnissen des heiligen Augustinus.

Von Dr. Hans Frankenheim in Mehlem a. Rh.

Die Bekenntnisse des hl. Augustinus rücken in unserer Zeit nicht zufällig wieder in den Kreis gesteigerter Besinnung. Ist es doch so, daß die Menschen unserer Tage, weil sie formelmüde geworden sind, gleichsam aus einem neuen Eroberungswillen heraus nach solchen Zeugnissen starken, ursprünglichen Lebens suchen, an denen sie ihr eigenes Selbst wieder unmittelbar emporrichten können. In dieser Hinsicht sind und bleiben die „Bekenntnisse“ ein unvergängliches Lebensbuch. Es ist das Charakteristische eines wirklichen Lebensbuches, daß es so viele Antworten gibt, als man lebenswichtige Fragen an es zu stellen vermag; m. a. W., es spiegelt in sich immer etwas von der erlebbaren Unendlichkeit des wirklichen Lebens und seiner Zusammenhänge. Das Bedeutende an den *Confessiones* liegt darüber hinaus darin, daß die Unendlichkeit des faktisch gelebten Lebens ergänzt wird durch die Unendlichkeit einer dies Leben allseitig umgreifenden theoretischen Besinnung. Diese Unendlichkeit der theoretischen Besinnung besagt natürlich nicht, daß faktisch unendlich viele Probleme gelöst oder berührt würden — was völlig widersinnig wäre — sondern es besagt, daß die vollzogene Besinnung stets bezogen bleibt auf die erlebte Unendlichkeit der Lebensbewegung und ihrer unerschöpflichen inneren Verknüpfungsformen. Es hieße also die Bedeutung des Buches unzulässig schmälern, wollte man es beispielsweise nur religionspsychologisch katalogisieren. Mit demselben einseitigen Recht könnte es der Historiker oder der Ästhet für sich in Anspruch nehmen. Lebensbücher dieser Art sind eben nicht zu katalogisieren, und das ist ein — wenn auch nur formales — Zeugnis ihrer Echtheit. Letzthin entscheidet über ihre Echtheit natürlich der Gehalt; denn auch ein konstruiertes Gemächte könnte vielerlei Aspekte in sich enthalten. Aber nur ein wirklich „gehaltvolles“ Lebensbuch vermag befriedigende Antworten auf entscheidende Lebensfragen zu geben.

Und um lebenswichtige Antworten auf entscheidende Fragen ist es auch dieser Untersuchung zu tun. Ihr Thema rechtfertigen die *Confessiones* nicht nur darum, weil sie eine Mehrzahl von Weltanschauungsmotiven enthalten, sondern vor allen Dingen deshalb, weil der aufmerksame Leser die Möglichkeit hat, die Weltanschauungsmotive in der Unendlichkeit der persönlichen Lebensbewegung auf- und absteigen zu sehen und die Stadien ihrer jeweiligen Entwicklung abzutasten. Vielleicht aber gestattet die Untersuchung auch, im Ablauf des weltanschaulich mannigfach umwogten Lebens des hl. Augustinus solche Zusammenhänge herauszustellen, die für den weltanschaulich ringenden Men-

schen überhaupt typisch und darum auch heute noch irgendwie gültig sind. Dabei kann es sich zwar weniger um die „Inhalte“ der jeweiligen Weltanschauungen handeln, als vielmehr um die weltanschaulichen „Haltungen“ oder „Einstellungen“, die zu den jeweiligen Inhalten geführt haben. Denn die weltanschaulichen Haltungen sind dem „Allgemeinmenschlichen“ doch weit unmittelbarer benachbart, als die in weltanschaulicher Haltung „gehabten“ Inhalte, deren Besonderheit durch den Kreislauf kulturellen Lebens mitzuerklären sind. Es ist fraglos eine allgemeine Erfahrung, daß es weltanschauliche Haltungen gibt, die gar nicht zu irgendwelchen formulierten Inhalten zu führen brauchen, und doch sind diese weltanschaulichen Haltungen durchaus „echt“. Die Gründe dafür können mannigfacher Natur sein. Ohne sie hier systematisch erörtern zu wollen sei lediglich darauf verwiesen, daß einfach die gedankliche Schulung und die entsprechende Ausdrucksfähigkeit mangeln können, um etwaige weltanschaulich erlebte Inhalte festzuhalten und außerdem mitteilungsfähig zu machen. Noch viel häufiger dürfte es der Fall sein, daß zwar eine weltanschauliche Haltung vorliegt, ohne daß aber jene kontemplative Technik verfügbar wäre, die die erlebten Inhalte zu spezifischen Gegenständen der Betrachtung machen könnte. Das heißt: die meisten Menschen leben in der *vita activa* — im Unterschied zur *vita contemplativa* —, aber die aktive Lebenseinstellung, wie sie z. B. die praktisch scharf umgrenzten Berufsaufgaben mit sich bringen, brauchen deshalb weltanschauliche Haltungen nicht auszuschließen, mögen sich diese auch lediglich auf praktische Wertungen beschränken, die das Ganze des Lebens irgendwie in sich einbeziehen. Der Ausdruck „weltanschauliche Haltung“ wird hier also mit Absicht in jenem weiten Sinne gebraucht, daß die wissenschaftstheoretisch gegenständliche Besinnung auf die begriffstechnisch klar durchleuchteten Zusammenhänge der in weltanschaulicher Haltung „gehabten“ Inhalte nur den idealen philosophischen Grenzfall darstellt. So gefaßt darf man jedem Menschen — so er nicht lediglich „im Bauche“ lebt — wenigstens weltanschauliche Tendenzen zusprechen. Im Philosophen werden diese weltanschaulichen Tendenzen zu gegenständlich gewußten Stellungnahmen, die dahin drängen, sich mit der Mannigfaltigkeit der Lebenserfahrung im weitesten Wortsinne ebenso zu vermählen wie mit den Stoffkreisen möglichst allseitigen Wissens. Denn Philosophie drängt zwangsläufig auf die erkenntnismäßige Bewältigung der ganzen wirklichen Welt.

Der zugrundegelegte Begriff der weltanschaulichen Haltung ermöglicht daher eine Auswertung der *Confessiones*, die nicht die Absicht enthält, irgendeinem Spezialisten neues Arbeitsmaterial zuzutragen, sondern die sich an jeden lebendigen Menschen wendet, der um sein geistiges Wachstum ringt. Darum darf aber der hier verwandte Begriff der weltanschaulichen Haltung nicht etwa als bloßer pädagogischer Kunstgriff mißdeutet werden. Daß nämlich die weltanschauliche Haltung in dem hier gemeinten Sinne selbst allen wissenschaftlichen Weltbildern faktisch vorangeht und noch deren oberste Prinzipien bestimmt, ist nicht allzu-schwer nachzuweisen. Sowohl die Art und Weise des Beginns weltanschaulichen

Denkens im Einzelmenschen, wie auch der Beginn weltanschaulichen Denkens bei den philosophisch begabten Völkern, dürfte die voranstehende Behauptung unzweideutig stützen. Im Leben der individuellen persönlichen Entwicklung treten weltanschauliche „Impulse“ zuerst in der Pubertät auf. Man mag diese ausdrücklich so genannten „Impulse“ zum Bau einer allseitig sinnvoll fundierten Weltanschauung für reichlich mager halten — die innere Struktur dieser Impulse ist darum doch mehr als ein bloßes spielerisches Symbol. Unverkennbar nämlich verrät diese Struktur das Vorhandensein letzter „gültiger“ Maßstäbe, die nicht etwa von der Vielfalt der Erfahrung her abstrahiert sind, sondern die umgekehrt ungeachtet ihres geheimnisvollen spontanen Ursprungs in der metaphysischen Menschennatur dahin drängen, aller Erfahrung zugrunde zu liegen, alle Erfahrung in ihr vorher gegebenes Schema aufzusaugen. Wenn man diesen Hinweis für zu problematisch hält, weil doch die in der Pubertätszeit gewonnenen weltanschaulichen Impulse in den allerseltensten Fällen bleibendes Motiv späterer Weltanschauung werden, dann möge man einen kurzen Blick werfen auf die metaphysischen „Urworte“ der philosophisch-kontemplativ begabten Völker. Sowohl das „Brahman-Atman“ der indischen Selbstversenkung, wie das „Tao“ der chinesischen Gemeinschaftsordnung und nicht zuletzt der kosmologische „Logos“ der Griechen — der in nuce schon bei dem genialen Vorsokratiker Heraklit nachzuweisen ist — sind solche metaphysisch erfüllte Urgehalte, die dem Prozeß differenzierter werdenden Denkens vorausgehen und ihm zugrundeliegen. Der Beginn weltanschaulichen Denkens enthüllt also immer die gleiche Struktur: ein entdecktes Urprinzip wird zum ausschließlichen Regulator steigender denkender Differenzierung, die an der wachsenden Fülle weltanschaulich entscheidender Erfahrungen vor sich geht. Man mag also die „Erfahrungen“ fein säuberlich in den ihnen zukommenden Stoffkreisen des Wissens ordnen: es ändert nichts daran, daß allen konkreten Erfahrungen bereits metaphysisch erfüllte Urerlebnisse vorangegangen sind. Daß es so und nicht anders ist, daß es außerdem nicht anders sein soll, lehrt ein empirischer Blick auf solche Menschentypen, die vorgeben, eine Weltanschauung zu „besitzen“. Da laufen viele herum, die wohl in ihrem Kopf ein „wissenschaftliches“ Weltbild „besitzen“ mögen, deren Weltbild aber in ihrem „Sein“ und „Wesen“ nicht zum Ausdruck kommt. Was nützt mir aber eine Weltanschauung, wenn sie neben meinem „eigentlichen“ Leben herläuft und nur ein künstliches Gedankengemächte darstellt! Was nützt es mir, wenn ich dann und wann einmal, wenn Zeit und Stunde es erlauben, mich dem künstlich gemachten Götzen konstruierten Gedankens mit ehrfurchtsvoller Anstrengung annähere?! Eine solche Weltanschauung mag zwar mit großer Gewissenhaftigkeit aus dem Hohlraum einer Retorte herausdestilliert worden sein — ihr Geist gleicht dem Homunkulus, der an der Gewalt des Lebens zerschellt. Nein, nur jene Weltanschauung ist echt, die sich der seelisch-geistigen Physiognomie des Menschen mitgeteilt hat, nur jene ist echt, um die man nicht im bloß intellektuellen Spiel gewürfelt, sondern um die man gelitten hat, für die man

innerlich eingestanden ist mit seinem Herzblut, und um die man im unendlichen Prozeß des Lebens weiter ringen muß, weil man Weltanschauung nie endgültig „hat“, weil man sie nie als endgültig „gegeben“ erlebt, sondern weil sie zugleich immer „aufgegeben“ ist. Wo aber bleibt dann die „wissenschaftliche“ Weltanschauung? Wo bleibt dann die Fülle von geordneten Wissensbeständen, die ohne Zweifel Anspruch darauf haben, nicht nur überhaupt gehört zu werden, sondern auch als Bausteine im Ganzen einer Weltanschauung Verwendung zu finden? Der Zwiespalt ist nur ein scheinbarer. Ich kann doch nur das an Wissensbeständen in mich aufnehmen, was für mich „tragbar“ ist. Wenn der Jugendliche der Pubertätszeit sich in sich selbst versenkt und alles „Äußere“ von sich abstößt, dann mag er — an den empirischen Wissensbeständen gemessen — arm genannt werden. In Wirklichkeit schafft er sich nur das Fundament, auf dem er das empirische Material verwenden kann; darum muß die Abstoßung aller nicht „zur Sache“ gehörenden Zusammenhänge zeitweise zwangsläufig erfolgen. Der Prozeß der „lebendigen“ Aufnahme empirischer Stoffe erfolgt eben nur nach Maßgabe dessen, was jeweils „tragbar“ ist. So wenigstens will es eine „organisch“ wachsende Weltanschauung, die freilich den idealen Grenzfall darstellt. Wissensbestände als solche führen nie und nimmer zu einer Weltanschauung; dazu führt nur der stets spielende Prozeß zwischen Subjekt und Objekt, der sein „Maß“ in sich selber trägt und die Aufnahme der empirischen Objekte von der persönlichen „Tragfähigkeit“ abhängig macht. So ist sehr wohl lebendige Weltanschauung zu denken, die „adäquate“ Wissensstoffe durchseelt und in sich aufgenommen hat. Freilich bleibt — an der Fülle der heutigen Wissensbestände gemessen — alle Weltanschauung fragmentarisch. Aber das ist kein Einwand gegen ihr Existenzrecht, denn auch davon abgesehen bleibt alle Weltanschauung schon fragmentarisch, wenn man ihren Charakter als „aufgegeben“ erfaßt, wenn man sie also mißt an der Unendlichkeit der Lebensbewegung. Darum ist also das, was hier weltanschauliche Haltung genannt wird, und das, was man die wissenschaftlichen Bausteine einer Weltanschauung nennen kann, sehr wohl eine Einheit, wenn auch erst eine Einheit in der unendlich abgestuften Fülle lebendiger menschlicher Gestalten.

Für diese Einheit der Weltanschauung, die gleichzeitig Kopf und Herz besitzt, sind die augustinischen Bekenntnisse ein ideales Beispiel. Sachlich gesehen lohnt sich eine eingehende Studie darüber auch deshalb, weil es dem oberflächlichen Leser der Bekenntnisse vielfach so scheint, als sei das Hauptmoment der weltanschaulichen Unrast bei Augustinus lediglich seine Sinnlichkeit. Die Suche nach einer Weltanschauung sei also ursprünglich nichts anderes als gleichsam der Versuch, ein passendes Kleid zu finden, das sich dem sinnlichen Menschen wunschgemäß anschmiegen möge. Und erst sekundär sei daraus die Suche nach der Wahrheit um ihrer selbst willen entstanden. Es ist selbstverständlich nicht zu leugnen, daß die weltanschauliche Bewegtheit bei Augustinus in einem nahe-

liegenden Zusammenhang gestanden hat mit Rechtfertigungsversuchen seines faktischen Lebens. Diese Rechtfertigungsversuche aber als Grundakkord der Bekenntnisse betrachten zu wollen, wäre direkt abwegig. Denn das hieße die weltanschaulich überreiche Gestalt Augustins gewaltsam beschneiden. Allerdings gibt es in jeder Weltanschauung so etwas wie das Moment eigener Selbstsicherung, persönlicher Selbstrechtfertigung; aber darin geht das Suchen nach einer Weltanschauung nicht auf. Von diesem Prinzip aus gesehen wäre es bei Augustinus beispielsweise gar nicht zu begreifen, daß im Gang seiner persönlichen Lebensentwicklung die Kluft zwischen den eingesehenen Welt- und Lebenszusammenhängen und seiner faktischen Lebensführung immer größer wird. M. a. W.: die Tendenz zur Selbstrechtfertigung nimmt im Gang seines Lebens immer mehr ab zugunsten eines anderen Prinzips, das man — rein formal — das Prinzip weltanschaulicher Eroberung nennen könnte. Wäre also tatsächlich seine Sinnlichkeit das größte Hemmnis im Gang seiner Bekehrungsgeschichte — was man vielfach annehmen möchte — dann bliebe die abnehmende Tendenz der Selbstrechtfertigung ein unerklärliches Rätsel. Denn dem sinnlich maximal ver-sklavten Menschen müßte man doch umgekehrt eine steigende Neigung zur Selbstverkapselung in einer Narkose rechtfertigender Selbstsicherung zusprechen. Aber es bleibt prinzipiell überhaupt fraglich, ob bloße Sinnlichkeit zu einer solchen Selbstverkapselung alleine führen kann, wird sie nicht von dämonischer wirkenden Mächten fundiert. Sinnlichkeit als solche erlebt sich stets als viel zu armselig, um aus sich heraus die eigene Verteidigung übernehmen zu können. Der bloße Genuß der verbotenen Frucht in der Paradieseserzählung könnte unmöglich die tiefe Tragik der Erbsünde veranschaulichen, stünden nicht dahinter in dämonisch leuchtenden Lettern die gleißenden Worte: *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*. „Du (o Gott) träuftest bitteren Schmerz auf meine sündigen Freuden“ (II, 2), wehklagt frohlockend Augustinus und spricht damit den ohnmächtigen Zwiespalt der sinnlichen Menschennatur aus. Diese Ohnmacht also ist viel zu armselig, um aus sich die metaphysische Menschenatur stützen zu können. Umgekehrt darf das Erlebnis des sinnlichen Zwiespaltes durchaus als steter Bewegungsantrieb mitgewertet werden, der zum stets neu erlebten Infragestellen der eigenen Persönlichkeit geführt hat und damit ein formales Prinzip im Prozeß persönlicher Substanzbildung wurde. Sinnlichkeit kann also erst dann zu einem weltanschaulichen Ferment werden, wenn sie sich nicht aus sich selbst, sondern aus dämonischer brodelnden Kräften speist. „Taub hatte mich gemacht das Kettengeklirr meiner Sterblichkeit, meinem Seelenhochmut zur Strafe“ (II, 2). Hier liegt ein Schlüssel zum Verständnis dieses Zusammenhanges. Hochmut fundiert also erst das Laster — wenn das Laster sich selbst genügen möchte.

Im zweiten Buch der Bekenntnisse, in dem Augustinus von seinem jugendlichen Entwicklungs- und Studiengang erzählt, findet sich die überaus breit ausgespinnene Darstellung des berühmten „Birrendiebstahls“. Augustinus schil-

dert da, wie er mit seinen Kameraden unbekümmert auf fremdem Besitztum aus bloßem Mutwillen einen Birnbaum plünderte. Nicht die Früchte reizten ihn, denn die waren noch nicht einmal besonders wohlschmeckend, sondern das Plündern selber. Auf den ersten Blick mutet es den Leser befremdend an, wie wichtig Augustinus diesen an sich harmlosen Bubenstreich nimmt. Es scheint zunächst das verschärfte Gewissen des Heiligen zu sein, das diesen Streich zur eingehenden Analyse der psychologisch wirksamen Motive des Vorkommnisses nimmt. Allein der tieferen Besinnung wird diese ausführliche Analyse doch bedeutsamer. Nicht zufällig leuchtet hier Augustinus hinter die Beweggründe der Sünde überhaupt. Ihm enthüllt sich die hochbedeutsame Erkenntnis, daß es im Wesen der Sünde liegt, sich den Mantel der Tugend umzuhängen. So will beispielsweise Hochmut als Hoheit erscheinen. Neugier will Wissenseifer, Torheit will Unschuld und Einfalt vorspiegeln. Verschwendung will sich als Großmut gebärden, und Zorn will das Recht zur Vergeltung vortäuschen. Sünde täuscht also immer irgendwelche Güter vor, wenn sie den Menschen betören will. Die Güterordnung weist aber letztthin auf das höchste Gut, auf Gott, hin. So also folgt selbst der Sünder Gott nach — denn jegliche Kreatur muß ihrem Schöpfer nachfolgen; freilich folgt der Sünder in verkehrter Ordnung seinem Herrn und Schöpfer nach, er schleppt sich nach an einem selbstgeknüpften Narrenseil, nicht in der Freiheit und Würde der gottgeschenkten metaphysischen Gaben. So bekennet Augustinus von sich: „Ja nicht einmal jener trügerische Reiz lag über meiner bösen Tat, die sonst wohl Sünden haben, die als Tugenden erscheinen möchten. ... Was also habe ich an dem Diebstahl geliebt? Und worin strebte ich, verkehrt und sündhaft freilich, meinem Gotte nach? ... In Fesseln heuchelte ich die Freiheit, die ich nicht besaß, und tat ungestraft, was mir verboten war zu tun, ein düster schattenhaftes Abbild deiner Allmacht“ (II, 6).

Werte man dieses Selbstzeugnis nicht als übersteigerte Sucht sittlich-heiliger Selbstkritik. Denn die Bezeichnung des Menschen als „düster schattenhaftes Abbild“ göttlicher Allmacht ist mehr als ein symbolisches Bild. Die Gebärde der Allmacht in übersteigelter Gier willkürlichen Wollens weist nämlich in das Zentrum der Ursünde. Eritis sicut Deus ... Hier leuchtet die Tragik der Ursünde erneut auf. Denn die Ursünde ist in der Erbsünde fixiert. Gewiß wird man mit Rücksicht auf das zugrunde liegende Vorkommnis, an dem diese Analyse durchgeführt wird, zugestehen müssen, daß es in dieser Tendenz nach Allmächtigkeit entsprechend der Wichtigkeit der Objekte bestimmte Stufen dieser Haltung gibt. Oder anders ausgedrückt: es kommt darauf an, welche personalen „Schichten“ von diesem Prinzip der Allmachtsgebärde beseelt sind. So spielt die Willkür des Birnendiebstahls in einer relativ peripheren Schicht ungestümen jugendlichen Tuns. Aber ungeachtet der verschiedenen „Schichtung“ dieser Allmächtigkeitsgebärde ist diese auf allen Stufen doch dieselbe, immer weist sie in die gleiche Richtung abrupter Willkür des Begehrens. Die relative Unwichtig-

keit des Objektes darf die Wichtigkeit des Motivs nicht übersehen lassen; sonst wäre die breite Erörterung dieser Dinge hier auch kaum zu verstehen. Denke man sich doch möglichst anschaulich Augustinus als begabten, hochstrebenden Jüngling, dem die Sonne des Südens die Leidenschaftlichkeit alles Tuns als vitalen Lebensrhythmus mit auf den Schicksalsweg des Lebens gab. Alles ist bei diesem Jüngling maßlos, die Glut der Sinnlichkeit ebenso wie der Ehrgeiz wissenschaftlichen Erfolges. Die Fülle des Talenten, gepaart mit dem maßlosen Lebensdrang, ließ ihm prinzipiell nichts unerreichbar erscheinen. Dieses Selbsterlebnis eigener „Mächtigkeit“ brauchte nicht viel, um sich zu übersteigern und in die Allmachtsgebärde, das Zentrum der Ursünde, auszumünden. Jetzt erst wird die Dämonie des jugendlichen Augustinus greifbar und deutlich. Nicht seine Sinnlichkeit ist das Dämonische, sondern das unbewußt wirksame, ziellos schweifende und noch leerlaufende metaphysische Kraftgefühl einer urwüchsigen jugendlichen Persönlichkeit. Sie erst steigert die Geschlechtsgier zur dämonischen Geschlechtsgewalt. Hier ist Augustinus am gottfernstesten, und es ist der furchtbare Fluch dieser Gottferne, daß sie ein Maximum verdunkelter Lebenseinsicht mit sich führt. So ist sie von der Möglichkeit klarer Selbstwertung am weitesten entfernt. „So groß ist der Menschen Verblendung: ihrer Verblendung selbst rühmen sie sich“ (III, 3), sagt Augustinus. Er sagt es zwar im Hinblick auf die gefährliche Macht rhetorischen Könnens, das an sich substanzlos ist; denn es mißachtet den Gehalt und will nur die Wirkung. Aber dies Wort ist prototypisch für die grundsätzliche geistige Haltung des jugendlichen Augustinus zu Beginn der Bekenntnisse. Diese Verblendung scheint den jugendlichen Augustinus so allseitig zu umgreifen, daß zunächst kein Weg sichtbar wird, der ihn aus dieser Verblendung herausführen könnte.

Darum ist es so überaus bezeichnend, daß der entscheidende Anstoß, der die Hülle der Selbstverblendung erstmalig durchbricht, von außen kommt. Augustin liest den „Hortensius“, eine Schrift des Cicero. Von dieser Schrift wissen wir nicht viel, wir wissen nur, daß sie die Aufforderung enthielt, sich mit der Philosophie zu befassen. Besonderen Eindruck machte es auf den jugendlichen Stürmer, daß Cicero empfahl, die Liebe zur Weisheit nicht voreilig mit dem Anschluß an eine bestimmte weltanschaulich festgelegte Sekte zu dokumentieren. Nein, wenn man die Wahrheit suchte, dann vorurteilsfrei, dann ohne Bindung, dann — maßlos. Augustinus steht in Flammen der Begeisterung, sein Wahrheitssinn ist urgewaltig geweckt. „Und dies Buch vollzog in meinem Herzen eine Wandlung: mit einem Male brach sie in mir zusammen, all die eitle Hoffnung; mit einer Inbrunst über alles Maß sah das Verlangen meines Herzens nach Deiner ewigen Weisheit“ (III, 4). Aber der eben erst geweckte Wahrheitssinn will gleich fortstürmen zum endgültigen Wahrheitsbesitz. Er erinnert sich des Namens Christi, den er im Zusammenhang mit der Betonung ewiger Wahrheit oft gehört; auch entsinnt er sich der frühesten Kindheit, in der seine Mutter Monika ihm

christliche Keime ins unbewußt lauschende kindliche Gemüt hineingesenkt hat. Wenn das wirklich die Wahrheit ist — er will sie erwerben mit einem Griff. Augustin stürzt sich auf die Bibel. Aber die Geste ist zu gewaltsam, noch zittert in ihr zu merkbar das Allmachtsmotiv der metaphysisch maßlosen Kraftgier. Er las die Wahrheit, aber die Wahrheit widerstand ihm. „Und sicher, was ich sah, das war die Wahrheit, verschlossen dem Stolzen und enthüllt dem Kinde, arm und niedrig erscheinend dem, der zu ihr treibt, riesengroß und geheimnis-schwer dem, der mit ihr geht . . . Mein Stolz ertrug nicht ihre Art und Maß, und mein Scharfsinn drang nicht in ihre Tiefen“ (III, 5). So sieht er sich tragisch auf sich selber zurückgeworfen; zu dem, was in seinem Innersten irgendwie den Akzent der Wahrheit trug, fand er noch nicht einmal einen Zugang, geschweige denn ein Verhältnis. Aber eins hat dieser urmächtig in ihm aufgebrochene Wahrheitssinn doch in ihm bewirkt: den bedingungslosen Einsatz der Gesamt-person im Ringen um die persönliche Substanz. Die Maßlosigkeit ziellosen Schweifens, aus der sich die Glut der Sinnlichkeit ihre dämonische Maske lieh, hatte ein ihr würdiges Ziel gefunden: das unbedingte Ringen um die Echtheit personalen Seins. Dieses Sein konnte sich nur bilden an den Inhalten welt-anschaulicher Besinnung. Konnte diese auch noch nicht in das Geheimnis christ-licher Wahrheiten eindringen — irgendeinen Inhalt mußte sich jetzt dieser erwachte Wahrheitssinn schaffen.

„So fiel ich unter Menschen, die wahnsinnig waren in ihrem Hochmut, irdisch gesinnt allzusehr und geschwätzig“ (III, 6). Diese Menschen aber waren die Manichäer. Ihr Hochmut (lies „Hoheit“) und ihre Geschwätzigkeit (lies „wissenschaftliches Können“) waren ihm unmittelbarer verwandt, als die christ-liche Selbstverleugnung und die unwissenschaftliche Gleichnisrede der Evan-gelien. Noch war außerdem sein Geist selber mit den Fesseln der Sinnlichkeit beschwert. Die Grundfragen, die ihn damals bewegten „Was ist Gott?“ und „Woher das Übel?“, von denen die eine die Entelechie seines Wesens und die andere die Hemmungen dieser Entelechie formulierten, konnte er noch nicht ablösen vom Sinnenschein. Gott dachte er sich als moles, als körperlich unbe-grenzte ausgedehnte Masse, von der er selbst ein Teil sei. Und das Böse dachte er sich als selbständige Substanz, die zwangsläufig die göttliche Substanz be-grenzte, so daß also auch die Menschennatur an ihr Teil hat. So ist also der Zwie-spalt der Sünde gänzlich abgewälzt auf diese böse Substanz; denn nicht der Mensch selber sündigt, sondern die böse Substanz in ihm. Hier wird in aller Deutlichkeit das Moment der Selbstrechtfertigung sichtbar, und vielleicht ist die Beharrlichkeit, mit der Augustinus neun lange Jahre lang die Ungereimtheiten dieser Lehre ertrug, teilweise darauf zurückzuführen. Denn schon sehr bald hatte sein Instinkt diese Ungereimtheiten gewittert, nicht in der Weise, daß für ihn die gesamte Lehre insgesamt ihrer Schwächen rational durchschaubar ge-wesen wäre, vielmehr so, daß er deutlich fühlte, in dieser Atmosphäre einem welt-anschaulich kongruenten Gegenwert für seinen bedingungslosen Einsatz im

Ringen um die Wahrheit nicht zu finden. „Und doch, weil ich glaubte, du, o Gott, seist es, aß ich davon, nicht gierig; denn du schmecktest meinem Munde nicht wie du bist. Du warst ja nicht in diesen leeren trügerischen Bildern, auch haben sie mich nicht satt gemacht, nur hungriger als zuvor und schwächer machte mich diese Speise“ (III, 6).

Aber die manichäischen Lehrinhalte hatte er sich nun einmal zum Gegenwert seiner weltanschaulichen Besinnung gesetzt; sie verlangten daher danach, allseitig entfaltet, logisch durchleuchtet und rational gewogen zu werden. Bekennt Augustinus auch von sich, daß ihn „ein geheimer Stachel antrieb, jene törichten Betrügereien nachzuschwätzen“ (III, 7), so darf diese Charakteristik der manichäischen Lehre als „törichter Betrügereien“ in diesem Augenblick höchstens auf die eben skizzierte innere Witterung bezogen werden, oder aber der Ausdruck ist zu beziehen auf den späteren Standpunkt der gänzlichen Ablehnung dieser Irrlehre. Keinesfalls aber darf angenommen werden, daß Augustinus schon zur Zeit der Annahme dieser Lehre in der Lage gewesen wäre, sie allseitig genug zu durchschauen. Dagegen spricht nicht nur sein eben erst geweckter Wahrheits-sinn wie auch die unverkennbare Parallelität seiner weltanschaulichen Haltung mit derjenigen der Manichäer einschließlich der sensualistischen Anschauungsweise; dagegen spricht nicht zuletzt die jetzt einsetzende Arbeit unermüdlichen rationalen Abwägens der vorläufig gefundenen weltanschaulichen Inhalte. Welchen inneren Reiz böte die allseitige Vergegenständlichung und begriffliche Durchformung der zugefallenen Inhalte einem Denker von dem leidenschaftlichen Ausmaß eines Augustinus, hätte diese Arbeit nur den Wert eines unernsten Spieles! Nein, die Arbeit ist ernst, toternst. Und an dieser Stelle springt die dritte Station seiner weltanschaulichen Entfaltung in die Augen. Die Anwendung und konsequente Entfaltung der ratio! Man beachte wohl, alle bisherigen Stationen der weltanschaulich subjektiven Haltung konnten als „echt“ gewertet werden, die metaphysisch maßlose Kraftgier sowohl wie der absolute Einsatz der Gesamtperson im Ringen um die Wahrheit. Aber auch diese ratio ist echt, unbeschadet des Mißtrauens, das unsere Zeit in ihre Wirksamkeit setzt. Um aber die Echtheit der ratio überhaupt und an dieser Stelle insbesondere zu verstehen, muß ihre grundsätzliche innere Beziehung zu den Inhalten, auf die sie Anwendung finden soll, klargestellt werden. Ausdrücklich sei noch einmal hervorgehoben, daß die manichäischen Lehrinhalte in bestimmter Weise bereits gegeben waren, ehe sie mit den Mitteln begrifflich-rationalen Denkens geordnet wurden. Ein hochbedeutsamer Zusammenhang. Also die ratio hat diese Inhalte keineswegs geschaffen, sie hat sie lediglich vorgefunden, um sie jetzt erst zu bearbeiten. Man wird hier zwei wichtige Fragen aufwerfen können: 1. Wie kam Augustinus eigentlich zu diesen Inhalten? und 2. Welcher Art waren diese Inhalte, inwiefern unterscheiden sie sich von den Inhalten begrifflich-rationalen Denkens?

Auf die erste Frage kann man keine andere Antwort finden, als Augustinus

selber gibt, wenn er sagt: „So fiel ich unter Menschen ...“ (gemeint sind hier die Manichäer), denn weiter ist das Zustandekommen des Kontaktes mit den Manichäern nicht erläutert. Dann hätte Augustinus diese Inhalte also einfach übernommen? Gewiß; aber die bereits gemachte Andeutung darf nicht übersehen werden, daß die weltanschauliche Haltung Augustins der weltanschaulichen Haltung der Manichäer zu jener Zeit parallel lief. Und nur, weil diese Voraussetzung zutraf, konnte der manichäische Lehrinhalt „übernommen“ werden. Welcher Art war aber dieser Inhalt, wenn er noch eine begrifflich-rationale Formgebung vertrug? Augenscheinlich also war dieser Inhalt keineswegs „fertig“, als er übernommen wurde, denn sonst wäre für die ratio keine weitere Verarbeitung dieses Inhaltes mehr geboten gewesen. Von welchen Kräften aber war denn dieser Inhalt eigentlich geschöpft? Es ist doch ein eigentümlicher Zusammenhang, daß zuerst nichts da war, dann plötzlich ein Ganzes; denn trotz alles „Unfertigen“ muß der plötzlich geschöpfte Inhalt doch irgendwie ein „Ganzes“ darstellen, in das die ratio nur eine diesem Ganzen zugewandte begriffliche Physiognomie eingräbt. So bekommt dieses Ganze eine Gestalt, es wird faßbar, es wird mitteilungs-fähig. Das Ganze „als“ Ganzes ist also nicht faßbar, es existiert jenseits der ordnenden ratio, es ist „irrational“. Deswegen ist es auch nicht mitteilbar, es sei denn nach Art der Mystiker in Bildern und Gleichnissen, nicht aber in denkerischen Ordnungen. Dieser Zusammenhang berührt das Grundproblem philosophischer Erkenntnis. Das Denken „ordnet“ nur, aber es schöpft keine Inhalte; Inhalte setzt oder besser „schöpft“ eben die „Anschauung“. Die durch die Anschauung geschöpften ganz konkreten Inhalte haben das Moment der überfließenden „Fülle“ an sich. Die Fülle aber kommt zum Ausdruck an einer „Ganzheit“. Die rationale Denkarbeit versucht nun mit einem Begriffsapparat, der dem Ganzheitsinhalt eigentümlich zugewandt ist, diese Ganzheit eingrenzend zu ordnen und die an der Ganzheit vorfindbaren Schichten der Fülle zu gliedern. Kant sagte „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ und „Begriffe ohne Anschauungen sind leer“ — damit drückte er die zwangsläufige gegenseitige Zuordnung der beiden erkenntnistheoretischen Grundelemente aus. Von der Antike bis zur Moderne ist diese kantisch formulierte Erkenntnis sich ziemlich gleich geblieben. Aber nicht dieser consensus omnium, sondern der zugrundeliegende Sachverhalt zwingt zur Evidenz der Einsicht. Von dieser Anschauung muß also der weltanschauliche Inhalt des Manichäismus als „gegeben“ gedacht sein. Einem Denker fällt jetzt die Aufgabe zu, diesem gegebenen Anschauungsinhalt eine begriffliche Gestalt zu geben. Denn Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Augustinus aber wollte sie „sehend“ haben. Die Maßlosigkeit seines Wesens äußert sich jetzt in der Unendlichkeit seiner Dialektik. Dialektik aber ist an sich unentbehrlich; neue irrationale Anschauungsinhalte nämlich werden erst dann sichtbar, wenn die äußersten Grenzen dialektischer Begriffsarbeit an einem bereits gegebenen Anschauungsinhalt erreicht sind. „Ich wußte nicht, daß Gott Geist ist und keine

körperliche Masse, und daß er darum keine Glieder haben kann und keine Ausdehnung nach Länge und Breite. Denn jede körperliche Masse ist in ihren Teilen kleiner als in ihrem Ganzen, und ist sie auch unbegrenzt gedacht, so ist sie doch in einem bestimmten äußerlich umgrenzten Teil kleiner, als in ihrer ganzen unbegrenzten Ausdehnung, und nicht wie Gott und Geist immer und überall als Ganzes gegenwärtig“ (III, 7). Hier führt die Dialektik über den körperlich gedachten Gottesbegriff zu seinen äußersten Grenzen. Die Identifizierung Gottes mit einer unbegrenzt gedachten Masse führt zu der Antinomie, daß Gott als Ganzes nicht gegenwärtig sein kann, wenn er gegenwärtig ist. Diese Antinomie muß schließlich mal zu einem neuen Anschauungsinhalt führen — wenn die Zeit dafür gekommen ist. Zwar währte es bis dahin noch sehr lange. Immerhin ist damit schon der Prozeß sichtbar gemacht, der von der Dialektik über ihre äußersten Grenzen zu einem neuen Anschauungsinhalt führen kann.

Mit der anderen quälenden Grundfrage „Woher das Übel?“ wurde Augustinus ebensowenig fertig. Später bekannte er sich zwar zu jener platonischen Auffassung, wonach das Böse ein bloßer Mangel des Guten sei. Ihm entspricht also keine Wirklichkeit, denn diese kommt nur dem Guten zu, das Böse erschöpft sein Wesen in einer bloßen Privation, in einem Nichtsein. Es ist überaus beachtenswert, daß die während der manichäischen Zeit ungelöste Frage nach dem Ursprung des Bösen als entscheidender Faktor miteingeht in Augustins ästhetische Weltansicht, die er sich in jener Zeit gebildet und der er seine Erstlingschrift „De pulchro et apto“ gewidmet hat. Diese ästhetische Weltansicht ist in ihren Voraussetzungen ganz manichäisch. Sie enthält sowohl die sensualistische Anschauungsweise wie die Zweisubstanzenlehre, nur daß diese Zweisubstanzenlehre gleichsam ästhetisch „erträglich“ gemacht wird. „Und wie ich selber an der Tugend das seelisch Friedliche liebte und im Laster den inneren Zwiespalt haßte, so glaubte ich hier eine Einheit, dort eine Geteiltheit zu erkennen. Und in dieser Einheit lag für mich die vernünftige Seele beschlossen und die Natur der Wahrheit und des höchsten Gutes. In der Geteiltheit unvernünftigen Wesens aber glaubte ich Tor und Elender etwas wie Substanz und Wesen eines höchsten Bösen zu sehen, das nicht nur Substanz wäre, sondern Leben selbst, ein Leben, das doch aus dir nicht wäre, du mein Gott, aus dem doch alles ist. Und das eine nannte ich Monas, ein Geistiges gleichsam ohne Geschlecht, das andere aber Dyas, den Zorn im Übeltun, die Wollust in der Sünde.“ (IV, 15.) Daß das Moralische hier ästhetisch aufgelöst wird, ist nicht weiter zu verwundern. Denn das Moralische trägt nicht nur ganz bestimmte ästhetische Seiten faktisch an sich, weswegen hier ein Irrtum in der Erkenntnis der gegenseitigen Fundierung beider Sphären durchaus möglich ist. Sondern die ästhetische Betrachtung des Moralischen nimmt diesem auch das harte Entweder-Oder, das Hineingestelltsein in scharf umgrenzte Situationen, in denen eindeutige, andere Möglichkeiten ausdrücklich ausschließende Entscheidungen gefordert sind. Dem jugendlichen Menschen, dem eine gegebene Welt im ersten

Ansturm rationaler Begriffsfixierung oft in Stücke geht, bietet sich die ästhetische Weltansicht häufig als letzter Rettungsanker dar, der ihm eine irgendwie erlebte Einheit des Lebens noch — nämlich ästhetisch — glaubhaft macht. Bei Augustin ist die Sachlage aber ganz anders. Die ästhetische Weltansicht ist ihm kein Rettungsanker, kein Ersatz für eine verlorene Welt, sondern sie ist ihm Verklärung einer gegebenen Welt. Oder anders ausgedrückt: nachdem seine ursprüngliche Witterung und nach und nach seine immer schärfer einsetzende rationale Dialektik die Ungereimtheiten der manichäischen Weltauffassung bloßgelegt haben, wird ihm die ästhetische Verklärung des Manichäismus zur einzigen Möglichkeit, um dem absoluten Einsatz seiner Persönlichkeit einen annähernd befriedigenden Gegenwert zu sichern. M. a. W.: Da der Manichäismus ihn in seinen weltanschaulichen Inhalten nicht befriedigt, wird ihm seine Ästhetisierung zum künstlich erhobenen objektiven Gegengipfel seiner im absoluten Einsatz der Persönlichkeit vollzogenen subjektiv metaphysischen „Aufgipfelung“. Noch anders gewandt: die ästhetische Verklärung des Manichäismus ist im Grunde nichts anderes, als das bloße Gegenbild der im dialektischen Prozeß langsam fortgeschrittenen Entsubstanzialisierung dieser Lehre. Denn ästhetische Weltansicht und weltanschaulicher Relativismus sind in bestimmten Grenzen einander entsprechende Größen. „Und ich wollte mich zu dir erheben, du aber stießest mich zurück, daß ich den Tod schmecke, weil du den Stolzen widerstehst“ (IV, 15). So lauten im unmittelbaren Anschluß an die Darstellung der ästhetischen Weltansicht die erschütternden Worte der Bekenntnisse.

Es ist darum kein Zufall, daß die Abkehr vom Manichäismus sich ziemlich eng an die Periode der Ästhetisierung dieser Lehre anschließt. Diese fällt ins 26. und 27. Lebensjahr; die Abkehr vom Manichäismus vollzog sich im 29. Lebensjahr. Bedenkt man ferner, daß die endgültige Abkehr, deren äußeres Signum die Unterredung mit dem Manichäerbischof Faustus war, nur den Abschluß eines schon länger währenden Prozesses bedeutet, dann wird der innere Zusammenhang zwischen ästhetischer Weltansicht und der dialektischen Selbstauflösung ihrer eigenen Fundamente auch äußerlich offensichtlich.

Aber ein neuer Anschauungsinhalt, dem sich Augustinus hätte zuwenden können, lag noch nicht bereit, war noch nicht erobert. Die Abkehr vom Manichäismus ermöglichte daher vorläufig nur einen Weg, den Weg in den grundsätzlichen Zweifel, in jenen furchtbaren Zustand skeptischen Wachtraumes, in dem das Gewoge unendlicher Fragen wie wallender Nebel auf- und niedersteigt, der Seele eine müde Qual, dem Geist eine drückende Not. Nirgendwo sieht der Geist einen Ausweg aus der Fülle ihn umwogender Möglichkeiten der Entscheidung, immer und überall starrt er in das gleiche graue Einerlei anschauungsentleerter gefühlskalter Begriffe. Denn es ist der Fluch jeglichen Skeptizismus', daß er keine Anschauungen mehr hat, die der Unendlichkeit rationalen Wirrwarrs ein gebietendes Halt zurufen könnten. Der reine „überzeugte“ Skeptiker

ist ein bloßer Wortjongleur, der mit entleerten Begriffshülsen spielt als seien es Bauklötzchen. Solange er allerdings noch dieses fühlt, ist er noch nicht verloren. Verloren ist er erst, wenn er das Spiel seiner Begriffstechnik selber als Weisheit ausgibt. So ist es Lehre der Skeptiker der neueren Akademie, der sich Augustinus neuerdings anschließt, daß man die Wahrheit nie und nimmer erkennen könne; als Inhalt sei also Weisheit nicht greifbar, weise sei aber schon, der nach Weisheit strebe. Hier ist der Fluch des Zweifels zum Werte der Wahrheit umgedeutet, die Not wird zur Tugend umgelogen, die Qual des Herzens zur selbstgenügsamen Eitelkeit aufgeblasen. Was ist Wahrheit? Hinter diesem Verzweiflungsschrei des menschlichen Herzens verbirgt sich sowohl das echte Ringen um Substanz, wie das grinsende Gesicht verzerrter Eitelkeit. Wohl wurde Augustinus an den Rand der Verzweiflung gedrückt, aber er blieb stark und trug diese Last ohne sie umzulügen. Zwar seufzte er schwer unter ihr. „Gibt es in Wahrheit nichts, wonach das Leben in Sicherheit sich bestimmen lassen dürfe? Nein ... Aber wo soll ich suchen? Wann soll ich suchen? Es fehlt die Zeit, mich mit Ambrosius zu besprechen. Es fehlt die Zeit zu lesen. Und wo soll ich die Bücher suchen? Woher und wann soll ich sie kaufen? Und von wem entleihen? Ich will die Zeit dafür bestimmen, will einteilend Stunden mir gewinnen für mein Seelenheil.“ (VI, 11.) In diesem Chaos von Fragen, das sich im gleichen Kapitel mehrfach ähnlich wiederholt, spiegelt sich die ganze Schwere skeptischer Ermattung, die den wahrheitsuchenden Geist betroffen hat. Aber der Wille, die Wahrheit zu suchen, ist trotzdem nicht erloschen. Traumwandelnd folgt er christlichen Wegen, sind diese Wege auch dem forschenden Auge als solche nicht erkennbar. Die Bücher, die Augustin zu der Zeit lesen will, sind christliche Bücher. Die Persönlichkeit des Bischofs Ambrosius war ihm Gewähr dafür, daß diese Bücher Wahrheit irgendwie enthalten mußten. Wie nahe aber Augustin dem skeptischen Abgrund stand, bezeugt er selbst, wenn er im Hinblick auf die Predigten des Ambrosius sagte: „Ich hielt mein Herz noch ferne jeder Zustimmung, den Abgrund des Irrtums fürchtete ich und wartend war ich doch dem Tode noch näher. Denn ich wollte alles dessen, was ich auch nicht sah, so sicher sein, als ich dessen sicher war, daß drei und sieben zehne sind.“ (VI, 4.)

Das also war das schwere Hemmnis seiner skeptischen Haltung, daß er nur Wahrheiten anerkennen wollte, die nach Art mathematischer Wahrheiten einleuchteten. Im Skeptiker Augustinus hat sich das Verhältnis zwischen Anschauung und Denken so verschoben, daß er den Gewißheitsgraden rational beweisbaren Begriffsdenkens mehr vertraut, als jeglicher Fülle noch unartikulierter Anschauung. Bevor also Augustinus im Prozeß des Wahrheitssuchens weiterstreiten konnte, mußte er erst die skeptische Haltung selber ad absurdum geführt haben; denn die skeptische Haltung — absolut gesetzt — umschließt ihr Opfer so eng, daß kein Entrinnen mehr möglich ist, es sei denn ein Entrinnen in Verzweiflung oder in die Sophistik substanzloser Eitelkeit.

Aber Augustinus überwand. Schlichte Einsichten öffnen ihm den Weg, der ihn aus dem zwangsläufigen Kreislauf skeptischen Denkens herausführt. „... Ich erkannte, wie unzählig viel ich glaubte, was ich nie sah und zu dem ich, da es einst geschehen, nie zugegen war, wie bei so vielem aus der Geschichte der Völker, bei so vielem von Städten und Ländern, was ich selbst nicht sah und was ich nur durch Freunde oder Ärzte etwa oder andere Menschen vom Hörensagen wußte, Dinge, die wir doch glauben müssen, wollen wir in diesem Erdenleben tun und wirken“ (VI, 5). Am Beispiel des kulturellen Aufeinanderangewiesenseins wird ihm deutlich, wie weit mehr wir vom Glauben an die Dinge leben als vom Wissen. Es gibt also kulturelle Solidarität, es gibt notwendige Ergänzung alles Wissens und Schaffens, denn es kann nicht jeder von vorn anfangen. Aber von diesen Zusammenhängen abgesehen, entdeckt er doch noch einen Rest von anderem Glaubenskapital in seiner Seele. „Hatten mir doch auch die Streitsucht und die tückisch spitzen Fragen unserer Philosophen ... das eine nicht entwinden können, daß ich glaubte, daß du bist, da ich doch nicht wußte, was du seist, und daß ich glaubte, daß die Lenkung aller Erdendinge in deinen Händen ruht“ (VI, 5). Aber dieser Glaube war vergleichbar dem Sehen eines unendlich fernen Zieles, nicht dem Schauen einer lebenswarmen Welt. Immerhin warf dieses Ziel die Schatten seines Bildes schon vorauf. Denn Augustin fühlt den wachsenden Zwiespalt seines Herzens in Dingen seiner praktischen Lebensführung. Die Dämonie der jugendlichen Lebensgier — sie ist verrauscht; die Sophistereien der manichäischen Zeit — sie überzeugen nicht mehr; der Skeptizismus endlich hat die letzte Sicherheit naiven Tuns hinweggespült. Was bleibt, ist — nackte bare Armseligkeit.

In jener Zeit war Augustin noch ganz den Gütern dieser Erde zugewandt. Weib, Ehre, Geld und Ruhm — sie alle waren ihm ein selbstverständlich Lebensziel. Um seine Zukunft endlich fest zu regeln, erwog er damals den Gedanken einer Ehe. Um aber praktisch gewisse Vorbedingungen zu erfüllen, entließ er das Weib, mit dem er jahrelang zuletzt zusammengelebt, und von dem er den später so genannten Sohn Adeodatus hatte. Er bewirbt sich also jetzt um ein reiches Mädchen. Aber die Jugend dieses Mädchens rückt die Heirat um zwei Jahre noch hinaus. Zu schwach, so lange ohne Weib zu leben, geht Augustin ein neues Liebesbündnis ein. Das aber erlebte er selbst als offenbaren sittlichen Zusammenbruch. „Mit meinen Freunden Alipius und Nebridius sprach ich über den Zweck des Guten und des Bösen und gestand ihnen, daß ich in tiefster Seele der Lehre des Epikur die Palme reichte, wenn ich nicht glaubte, daß nach dem Tod der Seele noch ein Leben bleibe und eine Vergeltung der Verdienste, woran ja Epikur nicht glauben wollte“ (VI, 16). Man kann diesen Ausspruch sehr leicht intellektualistisch mißverstehen, wenn man also meint, es sei primär der bloße Gedanke an Tod und Gericht, der Augustin den Zwiespalt seines Herzens fühlen ließ. Psychologisch gesehen liegt aber die Sache genau umgekehrt. Weil der Zwiespalt seines Herzens unaufhebbar blieb, weil er außerdem noch wuchs im Angesichte steigender weltanschaulicher Unsicherheit, weil also die Möglichkeit

der Selbstrechtfertigung zwangsläufig immer mehr abnahm — darum war er den Qualen des Selbstvorwurfes in wachsendem Maße ausgesetzt und nur darum fanden in seiner Seele alle Gedankengänge Eingang, die die Last dieser Selbstvorwürfe noch zu mehren imstande waren. Auf dieser Entwicklungsstufe schaut sich der sinnliche Augustinus in seiner ganzen armseligen Nacktheit. Jedoch als bloß sinnlich armseliger Mensch ist er nicht mehr grundsätzlich gottfern, im Gegenteil ist er jetzt in gewissem Sinne gottnah zu nennen — naht er sich auch vorerst allein dem richtenden Gotte. Solange also Augustinus seine Sinnlichkeit noch hinter weltanschaulichen Haltungen verbergen konnte, solange war er auch als sinnlicher Mensch gottfern; dagegen die Selbstwertung des sittlichen Zusammenbruches „als“ Zusammenbruch wurde letzthin zum nicht ruhenden Stachel — sittlicher Umkehr.

Daß also die wachsende weltanschauliche Unsicherheit und das unzweideutige Erlebnis sittlichen Zusammenbruches zusammentreffen ist ein innerer Zusammenhang. An dieser Stelle wird die unauflösbare Verknüpfung von weltanschaulicher Haltung und praktisch-sittlicher Lebensgestaltung wiederum plastisch greifbar. Man kann keine echte weltanschauliche Haltung pflegen, ohne daß diese weltanschauliche Haltung mit den gestaltenden Mächten praktischen Lebens in unmittelbarster Wechselwirkung lebte. Wenn Augustin später, an den Neuplatonismus anknüpfend, zwischen Wahrheitserkenntnis und sittlicher Lebensgestaltung einen inneren Wesenszusammenhang erblickte — vgl. die Soliloquien — dann ist für diese Behauptung das eben gezeichnete Grunderlebnis wegweisend. Aber noch ein weiteres macht dieser Zusammenhang verständlich. Es konnte in der manichäischen Periode der augustinischen Geistesentwicklung gezeigt werden, daß die Selbstauflösung dialektischen Denkens, so dieses bis zu den äußersten Grenzen vorstößt, zu einem neuen lebenspendenden Anschauungsinhalt führen kann. Diese Erkenntnis ist ebenfalls vor intellektualistischen Mißdeutungen zu schützen. Denn es ist längst nicht so, daß das bloße Denkspiel die neuen Anschauungsinhalte herzaubern könnte. Gerade das Einmünden der augustinischen Dialektik in die skeptische Haltung in Verbindung mit einer steigenden kritischen Selbstwertung in Dingen praktischer Lebensgestaltung dürfte darauf hinweisen, daß der dialektische Prozeß nur der sichtbare Exponent einer gesamtseelischen Haltung ist bzw. sein muß — sollen neue Anschauungsinhalte erstehen. Der Mensch muß in seiner Gesamtperson eine Erschütterung durchleben, sollen ihm neue Anschauungsinhalte zufallen. Denn diese sind immer nur der schwer erringbare Preis des Gesamteinsatzes vollmenschlicher persönlicher Kräfte. Bloße Dialektik kann nichts neuschaffen; noch nicht einmal endgültig zerstören kann sie, geht sie nicht ein in eine skeptische weltanschauliche Grundhaltung.

Aber der Preis der durchlittenen Skepsis wird für Augustinus sichtbar im Neuplatonismus. Wenn er im 9. Kapitel des VII. Buches die Inhalte neu-

platonischer Weltanschauung mit christlichen Lehren — dargestellt am Johannes-evangelium — vergleicht, so beweist das zweifellos aufs neue die steten geheimen Fäden, die durch alle Wandlungen hindurch ihn bereits mit der christlichen Lehre verbinden. Aber damit ist noch nicht veranschaulicht, welche neue weltanschauliche Haltung bei ihm durch den Neuplatonismus eine „Erfüllung“ erlebt. Denn daß ihm neuplatonische Schriften in die Hände fielen, erklärt noch nicht die „kongruente“ Wirkung, die sie bei ihm auslösten. Es sei daran erinnert, daß beim ersten Bekanntwerden Augustins mit philos. Schriften überhaupt (Ciceros „Hortensius“) von dem bedingungslosen Einsatz der Gesamtperson im Ringen um geistig-seelische Substanz gesprochen werden konnte. Im weiteren Prozeß der Entwicklung traten denkerisch zwei Grundprobleme auf, die zu steten Bezugspunkten augustinischen Denkens wurden. Die beiden Probleme lauteten: „Wer und was ist Gott?“ und „Woher das Übel?“ Der Neuplatonismus setzte nun dem metaphysischen Selbsterleben des überwachen Geistes eine Grenze, das Lot der geistigen Selbstversenkung fand endlich einen Grund. Und damit fand zum erstenmal sein absoluter Lebenseinsatz einen Gegenwert, der ihn befriedigte, und dieser Gegenwert enthielt zugleich die Lösung seines einen Grundproblems. „So war ich denn zurückgerufen zu mir selbst und nun stieg ich hinab in meine innerst tiefe Seele und du führtest mich. Ich trat ein und sah nun mit dem Auge meiner Seele, so schwach es war, hoch oben über diesem Auge meiner Seele und über meinem Geist das ewig unveränderliche Licht des Herrn. . . . Es war über mir, weil's mich erschaffen hat, und ich war unter ihm, weil ich von ihm geschaffen worden bin. Wer die Wahrheit kennt, der kennt dies Licht. Und wer dies Licht kennt, der kennt die Ewigkeit. Die Liebe kennt es. . . . Und leichter hätt' ich dran gezweifelt, daß ich lebte, als daß nicht eine Wahrheit sei, die sich schauen läßt durch das, was da geschaffen ist.“ (VII, 10.) Es ist viel darum gestritten worden, was Augustinus hier eigentlich erlebt hat. Der eine erklärt es als ekstatische Vision, der andere glaubt dem entgegenhalten zu müssen, daß der kritische Intellekt Augustins eine solche Vision nicht würde zugelassen haben, es sei darum höchstens (platonisch) das Erlebnis eines logisch Wandellosen gewesen plus einigen durch lebhaftere Einbildungskraft gezeugten Bildern. So die extremsten Meinungen. Mir will es scheinen, als ob hier bereits die unmittelbare intuitive Gotteserkenntnis gemeint ist, die sich beispielsweise auch aus den Soliloquien herauslesen läßt. Ohne diese Streitfrage hier zum Gegenstand einer grundsätzlichen Stellungnahme machen zu wollen, würde aber die gesamte bisherige Darstellung sowohl gegen eine Vision wie auch gegen das Erlebnis des bloß logisch Wandellosen sprechen. Gegen eine Vision spricht die derzeitige starke philosophische Gebundenheit des „Schauenden“; gegen eine Verflüchtigung des Erlebnisses zum bloß logischen Bild des Beharrlichen spricht entschieden der „substantielle“ Denker Augustinus, der einem logischen Begriffsbild gewiß nicht so zujubeln würde, als es hier geschieht. Nein, dem Erlebnis kann nur ein neuer substantieller Anschauungsinhalt zugrunde-

liegen, eine Auffassung, die auch schon durch die bildhafte Ausdrucksweise im Anschluß an das Johannesevangelium nahegelegt wird. Ferner spricht für diese Auffassung noch eine andere Stelle, wo es heißt „und ich blickte auf das, was unter dir ist und sah, daß es weder völlig ist noch völlig nicht ist, daß es ist, weil es von dir ist, daß es aber nicht ist, weil es nicht ist, was du bist. Denn das allein nur ist in Wahrheit, was unveränderlich verharrt. Mir aber ist es gut, Gott anzuhängen, denn wenn ich nicht in ihm verharre, vermag ich auch nicht in mir selbst zu sein“ (VII, 11). Zwar ist hier auch vom unveränderlich Beharrlichen die Rede, aber dieses logisch Unveränderliche ist hier zugleich das ontologisch Unveränderliche. Denn dieses ontologisch Unveränderliche wird in Gegensatz gestellt zu dem, „was weder völlig ist noch völlig nicht ist“. Das heißt: die unendliche Seinsfülle Gottes hebt sich ab von den Seinsgraden der Dinge, deren Sein eingegrenzt ist durch gleichzeitige Teilhabe am Nichtsein. Denn die Dinge sind geschaffener Natur, sie sind zerstörbar, sie sind endlich. Das Gottesproblem ist an entscheidender Stelle gelichtet, der sensualistische Zwang, Gott körperlich zu denken, gewichen — Gott ist ein Geistartiges. Es bleibt die Frage „Woher das Übel?“

Augustinus fühlte sich Gott mehr und mehr entgegengewachsen. Ganz abgesehen von den dialektischen Ungereimtheiten der manichäischen Zweisubstanzenlehre, die er alle eingangs des VII. Buches noch einmal zusammenfaßt, würde — praktisch gesehen — das Festhalten an ihr das Wunder der langsamen Gottannäherung gänzlich im Dunkeln lassen. Es scheint jetzt so, daß er früher nur verblendet war, daß er also keineswegs — wie er geglaubt — dem notwendigen Zwang der zweiten metaphysischen Substanz unterworfen gewesen; Verblendung aber läßt sich heilen. „Und ich fühlte und erfuhr, daß es kein Wunder, wenn dem kranken Gaumen das Brot zur Pein ist, das doch dem gesunden süß schmeckt, und dem kranken Auge das Licht verhaßt, das doch dem gesunden Auge so lieblich ist. . . . Und dazu stimmen auch die Bösen, je weniger sie dir ähnlich sind; und zu den höheren Teilen stimmen sie, je ähnlicher sie dir geworden. Und ich forschte, was die Sünde sei und fand in ihr kein Wesen, nur die Verkehrtheit eines Willens, der sich vom höchsten Wesen, dir o Gott, zur Niedrigkeit gewendet, herausgeworfen hat sein Eingeweide und nun sich draußen bläht.“ (VII, 16.) Hier liegt die Wurzel jener denkerischen (platonischen) Entscheidung, daß das Böse kein Wirkliches ist, daß es bloße Einschränkung des Guten ist, daß es also ein bloßes Nichtsein ist. Und nun kann das Böse auch dem Ganzen eingegliedert werden. Ist nämlich das einzelne Böse auch durchaus etwas Ungeordnetes, so erscheint es im ganzen der gesamten Welt an seiner Stelle doch als etwas Geordnetes; denn es wird überlagert von dem Guten, dem allein volle Wirklichkeit gemäß ist.

So steht Augustin im Glanz einer neuen Welt, seine Heilsentelechie hat das ihm zugeordnete Ziel endgültig entschleierte, die Hemmungen dieser Entelechie sind glücklich entkräftigt.

Aber noch fühlt er und spricht es auch aus, daß ihn immer noch ein Abgrund von dem ersehnten Absoluten trennt. Wohl steht er schon in seinem peripheren Bann, aber der Weg in sein beseligendes Zentrum, er ist noch mannigfach verlagert. Ja, es scheint jetzt so, als ob die größere objektive Annäherung wegen der wachsenden Anziehungskräfte subjektiv das Erlebnis der Gottferne immer schärfer in Erscheinung treten läßt. Im ersten Erlebnis des Gottschauens ist ihm die Seligkeit der Annäherung und die Qual der Distanzierung zugleich zuteil geworden. „Und da ich dich zum erstenmal erkannt, da griffest du mich, daß ich sah, es sei, was ich sehen könne, doch ich sei noch nicht, daß ich's sehen könnte“ (VII, 10). So ermöglicht die subjektiv gefühlte Kluft noch nicht den seligen Genuß des höchsten Gutes; vom ersten Gottschaun bleibt nur ein wehmütiger Nachklang in der Seele. „Und was ich mit mir führte, war nur ein Erinnern voller Liebe und etwas von dem Duft ersehnter Speise, die ich noch nicht genießen konnte“ (VII, 17).

Hier verläuft scharfkantig die metaphysische Grenzlinie der bisherigen inneren Entwicklung. Denn bis zu dieser neuplatonischen Lebens- und Weltanschauung kann die metaphysische Entscheidung folgen. Zwar ist auch schon die bisherige Entwicklung von vielen religiösen Motiven durchzogen, aber die philosophische Weltansicht herrscht dennoch vor. Was jetzt folgt, schwingt nicht mehr vorwiegend in den Grenzen philosophischer Besinnung. Jetzt folgt die endgültige Überhöhung der metaphysischen Welt durch die religiöse. Wohl hatte die metaphysische Entscheidung das Absolute sichtbar gemacht, es endgültig an sich zu reißen liegt nicht in ihrer Macht. Dieses Absolute an sich reißen vermag nur derjenige, der in einer Haltung noch stärkerer Gewißheit (als sie die metaphysische Entscheidung ermöglicht) sich der im positiven Glauben erlebten einzelnen Gehalte dieses Absoluten, und zwar nach dem Maße eben dieses Glaubens bemächtigt. Augustinus deutet diesen Zusammenhang am Schluß des VII. Buches auch an. Er stellt da die neuplatonischen Schriften den Evangelien gegenüber und erörtert die Frage, welchen Gewinn ihm gerade die Tatsache gebracht, daß er die neuplatonischen Schriften vor den Evangelien gelesen habe. Bei dieser Gelegenheit scheidet er zwischen jenen, „die da sehen, wohin sie gehen sollten und nicht sehen, wie sie gehen könnten“. Ferner spricht er vom „Weg, der uns führt zum sel'gen Vaterland, nicht daß wir es bloß schauen, daß wir es bewohnen“ (VII, 20). Um es aber zu bewohnen, dazu bedarf es mehr als bloßer metaphysischer Entscheidung. Es wäre auch irrig anzunehmen, Augustinus sei von der endgültigen „Eroberung“ des Absoluten nur noch durch seine zwiespältige sittliche Lebensführung getrennt gewesen. Allerdings könnte man jene Stelle zu Anfang des VII. Buches dafür zitieren, wo es heißt: „... und ich wünschte, nicht deiner sicherer, sondern fester nur in dir zu sein. Doch schwankte ich noch zweifelvoll unsicher in der Führung meines eigenen irdischen Lebens, und noch war's nötig, daß mein Herz gereinigt werde von dem alten Sauerteig. Weg und Erlöser grüßte ich mit Freude, und war zu träg, den engen Weg zu

gehen.“ Man hat wohl aus diesen und ähnlichen Worten gefolgert, der Prozeß der Bekehrung sei intellektuell abgeschlossen gewesen, es habe nur noch an einer korrespondierenden sittlichen Lebensgestaltung gefehlt. Und gerade daran könne man sehen, daß das letzte Hemmnis der Bekehrung doch in den liebgewordenen sinnlichen Gewohnheiten gelegen sei. Nun soll keineswegs dieser Zusammenhang gänzlich geleugnet werden, aber es scheint doch notwendig, diese etwas allzu bequeme und oberflächliche Betrachtungsweise zu vertiefen.

Es war ja bereits offensichtlich, daß die sinnlichen Lebensgewohnheiten von Augustinus selbst verurteilt wurden, denn sie hatten keine weltanschauliche Schanze mehr, hinter der sie Deckung finden konnten, sie waren in ihrer ganzen Armseligkeit und Ohnmacht von Augustinus selber erlebt worden. Nun ist es keineswegs richtig, daß der bisherige Zustand Augustinus als „intellektuelle Bekehrung“ gewertet wird. Denn weder ist überhaupt schon eine Bekehrung erfolgt — dazu müßte über die metaphysische Zuwendung zum Absoluten hinaus erst noch ein fundamentaler religiöser Grundakt treten — noch gibt es überhaupt so etwas wie eine „intellektuelle Bekehrung“. Dieser Ausdruck ist eine *contradictio in adjecto*! Denn entweder erfolgt eine wirkliche Bekehrung, dann erfaßt sie den ganzen Menschen — und nicht etwa bloß seinen Intellekt — oder es ist lediglich eine intellektuell bejahende „Fühlungnahme“ erfolgt, die zur endgültigen Bekehrung allerdings führen kann. Aber in der metaphysischen Entscheidung Augustins liegt weder das eine noch das andere vor. Was vorliegt ist lediglich eine den ganzen Menschen durchdringende Zuwendung zum Absoluten. Nun ist es zweifellos richtig, daß diese metaphysische Entscheidung gleichzeitig die Forderung eines ethisch idealen Seins miteinschließt. Dieses ethisch ideale Sein soll die endgültige Gleichung zwischen Subjekt und Objekt in der Ganzheit aller Lebensbeziehungen sicherstellen. Diesem in der metaphysischen Entscheidung mitgesetzten ethisch idealen Sein zu folgen oder nicht zu folgen, ist aber ein psychologisch-praktisches Problem, das zeitlich der metaphysischen Entscheidung immer erst nachfolgt. Oder anders ausgedrückt: die psychologisch praktische Annäherung an das mitgegebene ethisch ideale Sein erfordert so etwas wie die Dauer einer zeitlichen Entwicklung. Wenn Augustinus also jetzt noch über die trägen Gewohnheiten seines Fleisches klagt, dann ist das höchstens ein Erweis für die psychische Beharrungstendenz einmal festgefahrener Gewohnheiten. Keinesfalls aber können an dieser Stelle noch entscheidende Hemmungen für die Bekehrung liegen. Daß die Hoffart des Wissens sich zur Demut des Herzens wandle ist ein weit größeres Hemmnis der endgültigen religiösen Bekehrung. Man sei doch so ehrlich zuzugestehen, daß der bloß sinnlich schwache Mensch oder auch das bloß sinnlich derbe Volk den göttlichen Heilskräften nähersteht, als der Gebildete mit den fein verkapselten Eitelkeiten seines Geistes. Aber selbst wenn Augustinus das in der metaphysischen Entscheidung mitgegebene ethisch ideale Sein sofort hätte verwirklichen können, wären die Vorbedingungen für die Bekehrung nicht erschöpft gewesen. Denn dieses ideale Sein hätte die spezi-

fisch sittlich-religiöse Lebenspraxis, die auf die spezifischen Heilswerte gerichtet ist, noch nicht miteinbeschlossen.

Der Bekehrungsakt mußte also noch zweifach ausgerichtet sein: er mußte den Stolz metaphysischen Wissens zur Demut des Herzens wandeln — denn nur auf dem Boden der Demut kann die christliche Heilsbotschaft (zumal erstmalig) Wurzel fassen — und er mußte die gesamte sittlich-praktische Lebensgestaltung in die spezifischen Heilswerte ausmünden lassen. Diese Doppeltheit des religiösen Aktes, also jenes Aktes, der die metaphysische Entscheidung noch qualitativ weit überhöht, sie erfüllt sich in den Begebnissen, wie sie das VIII. Buch der endgültigen Bekehrung erzählt.

Der Seele Augustins bemächtigt sich eine steigende Unruhe und Bangigkeit, er fühlt in sich eine Entscheidung reifen, die ihn ganz will. In dieser Not vertraut er sich einem frommen und erfahrenen Greise, dem Simplician. Der erzählt ihm zwanglos und im Lauf der Unterhaltung von Victorin, dem stolzen Gelehrten, der lange schon im Herzen Christ gewesen, doch mit Rücksicht auf die Umwelt dies vor seinem Freundeskreise lang verborgen habe. Dann aber habe ihn ganz plötzlich Furcht und grenzenlose Scham gepackt, daß er so lange seinen Gott verleugnet, und er bekannte nun in Demut seinen Glauben schlichten Herzens vor der jubelnden Gemeinde. Von diesem Augenblicke an, da Augustinus diese Erzählung gehört, brannte gleiche Scham in seinem Herzen und die Not der Liebe wuchs in ihm. Kurze Zeit darauf fand sich Gelegenheit, noch einen anderen Bericht wunderbarer Bekehrung zu hören, der gleichfalls Augustinus tief im Herzen traf. Und er verglich sich jenen Männern, die in ihres Herzens Glut sich Gott dahingegeben hatten — und haßte seinen Stolz. „Und jetzt im wildest heißen Kampf im Innern meines Hauses, den ich tief drin in der geheimsten Kammer, meinem Herzen, so heftig wider meine Seele focht, pack' ich verstört im Angesichte wie in der Seele den Alipius und schrei ihn an: Gilt das uns? Was ist das? Hast du es gehört? Die Ungelehrten stehen auf und reißen an sich den Himmel, und wir mit unserer Weisheit ohne Herz, sieh, wir sind tief in Blut und Fleisch verstrickt.“ (VIII, 8.) Dies ist die Krise. Jetzt beginnt der Endkampf. Jetzt handelt es sich darum, die metaphysisch eroberte Welt in Demut und Einfalt des Herzens Gott zu Füßen zu legen. Es handelt sich darum, nicht sich selber anzugehören, sondern Gott. Dies ist nicht der kleinste Schritt, sondern verglichen mit der bisherigen Entwicklung der größte. „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“ — so könnte man mit Worten Johannes' des Täufers das Thema der Entscheidung bezeichnen. Als wenn diese Entscheidung abhängig gewesen wäre vom Zwiespalt des sinnlichen Menschen! Dessen Macht war doch längst gebrochen. Zwar spricht Augustinus von den zwei Willen, die in ihm stritten. „Der eine war alt und der andere neu, der eine fleischlich und vom Geist der andere“ (VIII, 5). Aber in diesem Ringen der beiden Willen ist einer, und zwar der neue, schon längst der überlegene, nur ist der Kampf noch nicht

endgültig abgeschlossen. „Ich freilich lebte in beiden, aber mehr noch lebte ich in dem, was ich an mir billigte, als in dem, was ich an mir nicht billigen konnte. Denn hier war ich schon weniger ich, weil ich zu einem großen Teil dies alles wider meinen Willen litt, mehr als daß ich es mit Willen tat.“ (VIII, 5.) Aber der hier geschilderte Kampf zwischen Geist und Fleisch, er ging noch tiefer. Sittlich gesehen ging es nämlich nicht um ein „Normalmaß“, das im Anschluß an die Heilswerte realisiert zu werden verlangte, es ging vielmehr um ein „Absolutmaß“. Das Normalmaß will nicht die Ausrottung des sinnlichen Menschen, sondern nur seine Gestaltung im Rahmen christlicher Ordnung. Das Absolutmaß dagegen will den sinnlichen Menschen ganz überwinden, es verlangt die souveräne Abstoßung der sinnlichen Genußhülle, es verlangt den Menschen ganz. Jetzt erst wird die Wucht des letzten Ringens voll verständlich. „Und von dort, wohin ich meine Augen wandte und wohin zu gehen ich noch zitterte, erschien mir nun in reiner Würde das Bild der Keuschheit und Enthaltbarkeit, heiter und doch nicht ausgelassen lustig, mir lieb und freundlich winkend, daß ich doch kommen und nicht länger säumen solle . . . Was sah ich da an Knaben und an Mädchen, viel junges Volk und Menschen jeden Alters, auch Witwen und Jungfrauen, hochbetagt. Aus allen aber leuchtete die Keuschheit, nicht unfruchtbar, nein einer Mutter gleich von vielen Kindern, Kindern des Glücks von dir, Herr, ihrem Bräutigam.“ (VIII, 11.) Also darum ging der Kampf. Und wo sollte seine Seele Gewißheit suchen, ob er diesem ihm abgeforderten Einsatz gewachsen sei?! Wohl sah er ein, daß alle diese Reinen ihre Kraft kaum in sich selber hatten, nur ein Höhrer konnte diese Kräfte leih'n. Was also brauchte es bei ihm? Nichts Geringeres als das Hoffen auf den Herrn, nicht das Hoffen auf sich selbst. „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.“ Von Augustin, der zu Beginn seines geistigen Weges als erste positive Tat den absoluten Einsatz seiner selbst im Ringen um die eigene Substanz gemacht und der diesen Einsatz metaphysisch eingelöst — von ihm wird nichts Geringeres verlangt als der Einsatz selber mit allen durch ihn schwer errung'nen Gaben. Nicht sich selbst sollte er gehören fürderhin, sondern Gott. Er gleicht jetzt dem reichen Jüngling, der alles getan, was er konnte, wie das Gesetz es befahl, und von dem Christus nichts Geringeres forderte — als sich selbst samt seinem ganzen Hab und Gut. Denn nicht sich selbst sollte er gehören, sondern Christus. Diese letzte gewaltigste Entscheidungsschlacht, sie löst sich erst im Zeichen göttlicher Hilfe: tolle, lege, nimm und lies! die Gewißheit der Entscheidung — sie erfüllt sich im unendlichen Geheimnis der göttlichen Vorsehung.

Daher das so wundersam tiefe Wort der Bekenntnisse: „Herr, gib, was du forderst, dann fordere, was du willst.“

Zur Geschichte und Kritik des Deismus.

Von Hochschulprofessor Dr. Jos. Engert in Regensburg.

Das Wort „Deismus“ scheint zum ersten Male zur Bezeichnung der Scizianer im 16. Jahrhundert aufzutauchen, und Viret („Instruction chrétienne“ 1563) sagt von diesen: „Sie anerkennen Gott, aber verwerfen Christus; die Lehre der Apostel und Evangelisten ist für sie reine Fabel und Träumerei¹. Im übrigen wird von den meisten das Wort Deismus und Theismus unterschiedlos gebraucht. Der Begriff ist sehr umstritten. Troeltsch² sieht darin die Religionsphilosophie der Aufklärung und somit den Ursprung der modernen Religionsphilosophie in metaphysischer, historisch-kritischer und geschichtsphilosophischer Hinsicht. Bertholet³ bringt ihn mit dem „Urheber“ (Söderblom) und dem Deus otiosus der Religionsgeschichte in Verbindung; Steinmann⁴ sieht in ihm den philosophischen Versuch, die anthropopathische Gottesvorstellung zu reinigen; Zscharnack⁵ behandelt nur den englischen Deismus als ein System der natürlichen Religion; Forget⁶ zeichnet ihn als eine moralistische Religion ohne geoffenbarte Dogmen. Bei aller Verschiedenheit der Auffassung zeigt sich doch eine gemeinsame Grundauffassung. Der Deismus ist das System einer natürlichen Religion, welche als der kritische Maßstab für alle positive Religion gewertet wird; er ist grundsätzlich Ablehnung einer Offenbarung im strengen Sinne des Christentums. Darum trifft der Begriff, der im (Wolfenbüttler) Fragmentenstreit auf ihn angewendet wird, das Richtige: Naturalismus (Goeze).

I. Geschichte.

Wurzel des Deismus ist das neue Lebensgefühl, das als Naturgefühl den abendländischen Menschen zu Beginn der Neuzeit erfaßt und ihn seiner innerlichen Verwandtschaft, ja Identität mit dem in der Gesamtnatur waltenden Leben sicher macht; analog der stoisch-neuplatonischen Mystik des Hellenismus, welche den Menschen als Austrieb des ur-einen Geistes im Weltgrund erlebt. Das philosophische Gegenspiel ist der Nominalismus, in dessen Gefolge die Religion als eine rein psychische Erscheinung neben den anderen psychischen Vorgängen erscheint, also dem gleichen rationalen Maßstab unterzuordnen. Daraus folgt die anthropozentrische Wandlung der Religion gegenüber der theozentrischen des Mittelalters, und für sie bietet sich als theoretisches Gerüste die verwandte stoische Philosophie dar mit ihrem Begriffspaar φύσις und θεσις: wie das positive Recht eine historisch bedingte Vereinzelung des unwandelbaren

¹ Forget in: Dictionnaire de Théologie Catholique IV³ (1911), Sp. 234.

² Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche IV, 533.

³ Die Religion in Geschichte und Gegenwart I² Sp. 1804.

⁴ Ebd. Sp. 1804 f.

⁵ Ebd. Sp. 1805 ff.

⁶ A. a. O. Sp. 231 f.

Naturrechtes ist, so die positive (historische) Religion eine Vereinzelung der allgemeinen Naturreligion. Immer wird dabei *natura* im Sinne der Nominalisten genommen im Gegensatz zur Hochscholastik; sei es sensualistisch-empiristisch als eine Assoziation der Sinnesvorstellungen (Locke) oder rationalistisch als Idee, welche im Menschen wohnt (Wolff). Für das was *ᾧ* den Unterschied von der allgemeinen Religion herbeiführt, findet die erwachende Bibelkritik die mannigfachsten Ursachen. Der Gottesbegriff selbst schillert von der absoluten Transzendenz eines *Deus otiosus* bis zur nahezu völligen Immanenz im Sinne des Pantheismus.

Der Deismus hat seine Geburtsstätte in Frankreich, wurde aber sofort (Herbert of Cherbury) nach England übertragen und gewinnt hier seine breiteste Entfaltung, allerdings auch die stärksten Gegner. Etwa 100 Jahre darnach nach Frankreich zurückgekehrt, entwickelt er hier die radikalsten Konsequenzen. Nur wenig später nimmt der deutsche Geist ihn auf und bildet ihn mit ernster Gründlichkeit aus. Seine Nachwirkungen dauern in der Bibelkritik bis zur Gegenwart.

1. Der englische Deismus. Auslösend für die ganze deistische Bewegung wirkte der entsetzliche Hader der Konfessionen, welcher das ganze 16. Jahrhundert mit den blutigsten Kriegen erfüllt hatte. Da entstand die Sehnsucht nach einem Standpunkt über den streitenden Parteien, um die Wahrheit zu finden. Der Schöpfer des Begriffes „Natürliche Religion“ scheint der französische Humanist Jean Bodin zu sein, der in seinem Colloquium heptaplomeres 1597 (nur in Abschriften heimlich verbreitet, aber sehr wirksam) allen geschichtlichen Religionen nur relative Wahrheit läßt, und sie für Töchter der einen natürlichen Religion erklärt; diese aber genüge zum Heile und habe als Inhalt die Einheit Gottes, ein moralisches Bewußtsein, den Glauben an die Freiheit, Unsterblichkeit und Vergeltung im Jenseits. Die natürliche Religion ist angeboren — man sieht, wie hier die stoischen *κοινὰ ἐννοια* wieder aufleben. Diese stoisch-neuplatonische Grundlage tritt in dem vom Humanismus des Justus Lipsius, Casaubonus und vom Erneuerer der stoischen Staatsrechtslehre Hugo Grotius stark beeinflussten Herbert Lord of Cherbury (1581—1648) heraus, mit dem der Begriff natürliche Religion nach England kommt. In „De Veritate“ 1624 will er die Selbständigkeit und Gültigkeit der religiösen Vernunftkenntnis gegen den Offenbarungsglauben, wie auch gegen Nominalismus und Skeptizismus nachweisen. Die Prinzipien oder Elemente der allgemeinen Wahrheit: wohnen in uns selbst als *notitiae communes*; wir finden sie durch den *consensus universalis*. Demgemäß gibt es auch angeborene religiöse Grundwahrheiten als Grundartikel der allgemeinen Vernunftreligion und Maßstab für alle Religionsätze. Diese sind: 1. *Esse supremum aliquod Numen*; 2. *supremum istud Numen debere coli*; 3. *Probam facultatum conformationem praecipuam partem cultus divini semper habitam fuisse*; 4. *vitia et scelera quaecunque expiari debere ex paenitentia*; 5. *Esse praemium vel poenam post hanc vitam*. In der 2. Schrift

„De religione gentilium“ 1645 erklärt er die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Religionen teils wie Bacon als Allegorisierung und Poetisierung der natürlichen Religion, teils als Priesterbetrug, und will in seinen fünf Wahrheiten den Leitfaden für das geschichtlich-psychologische Verständnis der religiösen Entwicklung der Menschheit geben. Damit erhebt Cherbury seine moralistische Religion sofort zu einer folgenreichen Philosophie der Religionsgeschichte; aber sein Rationalismus und besonders die Stürme der puritanisch-independentistischen Revolution hinderten die Wirkung.

Jedoch schuf gerade diese geistig-politische Revolution den günstigen Boden für die in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts einsetzende Blüte des Deismus. Das Independententum sah in der Freiheit des individuellen Gewissens die eigentliche Vollendung des reformatorischen Grundgedankens, die Whiggistische Revolution 1688 erhob das „freethinking“ geradezu zum Palladium der englischen Freiheit; freethinkers nannten sich mit Vorliebe die englischen Deisten, als sie sich gegen alles Staats- und Zwangskirchentum wandten. Zudem wirkte sich das neue Lebensgefühl fortschreitend aus. Die Newtonsche mechanistische Naturwissenschaft schuf eine exakte, unwiderlegliche Naturerklärung, zugleich der Apologetik eine neue Grundlage. Das Supraronale erschien jetzt als die einfache Fortsetzung des Rationalen, und die Theologie gewöhnte sich daran, in den konfessionellen Streitigkeiten die Vernunft als die Richterin anzurufen; der Grundgedanke der christlichen Offenbarung von Gott, der aus freiem Entschluß eine neue geschichtliche übernatürliche Lebensbewegung einleitet, ging verloren. So blieben doch die stoisch-hellenistischen Ideen der *natura* und *ratio* das eigentlich konstruktive Element dieser christlichen Theologie, und öffneten sie für die arminianische und sozinianische Auffassung, welche im benachbarten Holland, dem Zufluchtsorte aller Bedrängten in der Restauration und der Heimat des whiggistischen Königs Wilhelm v. Oranien, Wurzel gefaßt hatte; daneben zogen in breitem Strome die bibelkritischen Bemerkungen Spinozas und Pierre Bayles ein. Mit denselben konstruktiven Gedanken wurden endlich die bei den beiden Kolonialvölkern in Menge eingeführten religionsgeschichtlichen und ethnographischen Berichte in die überlieferte Theologie eingegliedert. Alle Religionen schienen nach dem Schema Natur oder das Allgemeine und Satzung oder das Besondere erklärt werden zu müssen, wobei Natur im Sinne von *ratio* oder allgemeingiltig genommen wurde. — Den Auftakt der neuen Bewegung bilden Hobbes (*Leviathan* 1671), der aus einer durch Furcht und kausale Reflexion entstandenen Naturreligion die positive Religion als staatliche Sanktion bildet; und Blount († 1693), der auf dieselbe Weise auf Cherburys Naturreligion die staatliche aufbaut. Der eigentliche Vater des Deismus ist John Locke († 1704). Obwohl er den Namen Deist für sich ablehnte, gab er die prinzipielle Rechtfertigung für das Recht jedes einzelnen auf intellektuelle Freiheit und das Handeln nach eigener vernunftgemäßer Entscheidung und schuf in der Schrift „*The reasonableness of Christendom*“ (1695)

die Grundlinien der natürlichen Religion als das Fundament und den Wesenskern des Christentums. Zunächst findet er in historisch-kritischer Untersuchung das Wesen des Christentums in dem Messiasglauben als Glauben an den von Gott gesandten sittlichen Gesetzgeber, der durch den Heiligen Geist in all denen fortwirkt, welche an ihn glauben und in seinem Sinne Gutes tun. Dann aber wird der Begriff einer sittlichen *lex naturae* oder *lex rationis* das Mittel, um die Vernunftgemäßheit des Christentums zu erweisen, weil es dessen wirklichen Kern darstelle, in Kraft dessen wegen seiner Schlichtheit, Allgemeinverständlichkeit und Klarheit alle Menschen jedweder Religion selig würden. Der Vorzug des Christentums vor allen anderen Religionen bestehe darin, daß es diese Sätze mit göttlicher Autorität und irrumslos im ganzen Umfang biete. — Dieser „rationale Supranaturalismus“, in dem die Vernunft beurteilt, was göttliche Offenbarung ist und sein kann (Locke, *Essay conc. hum. und. IV*), bot zwar der gemäßigten Theologie gemäß den Bestrebungen Wilhelms III. die beste Fundamentierung, zugleich auch den Deisten den Ansatz für ihre Bestreitung der herrschenden Theologie. Der Irländer John Toland († 1722) zog die Folgerung („Christianity not mysterious“ 1696): die Offenbarung sei nur eine Form, die einzig berechtigten Vernunftswahrheiten mitzuteilen; also dürfe das Christentum nichts anderes enthalten. Locke selbst lehnte Toland sofort ab, aber in dem anschließenden erbitterten Kampf ging Toland immer weiter, theologisch bis zur Behauptung, daß seine geheimnisfreie Religion den Christen mit Juden, Heiden und Mahometanern gemeinsam sei, philosophisch bis zu einem materialistischen Spinozismus („Letters to Serena“ [die Königin Sophie Charlotte von Preußen] 1704; „Nazarenus“ 1718; „Pantheisticon“ 1720). Toland war der erste, der sich die von Molyneux 1697 geschaffene Bezeichnung *freethinker* beilegte. Anthony Collins, der Vertraute der letzten Jahre Lockes († 1729), suchte in seinem „Discourse of freethinking“ 1713 zu beweisen, daß freies Denken nicht beschränkt werden könne noch dürfe, vielmehr geübt werden müsse, um gegenüber Priestern und streitsüchtigen Theologen zur wirklichen Erkenntnis der Moralität zu kommen. Als der exzentrische Mathematiker Whiston 1722 den Weissagungsbeweis für das Christentum angriff, suchte auch Collins den Nachweis zu führen, daß alle Weissagungen nur Allegorien der Vernunftreligion seien und sich auch in anderen Religionen fänden („Discourse on the grounds and reasons of the christian religion“ 1724). Wholston übertrug 1727 diese Allegorese auf die Wunder. Wholston büßte seine gehässigen Angriffe im Gefängnis († 1731), und die Deisten schienen durch die wirksame Verteidigung des Christentums durch die Schule Lockes, Clarkes und Leslie, insbesondere durch Sherlocks „Tryal of witnesses“ 1729 zum Schweigen gebracht. Da veröffentlichte der greise Cambridger fellow Matthews Tindal († 1733) das Hauptbuch des englischen Deismus „Christianity as old as creation“ 1730. Er erweiterte die Konsequenz des rationalen Supranaturalismus zu einer umfassenden Philosophie und Kritik der Religionsgeschichte (*Troeltsch*): Wenn das Christentum als Wahrheit

und Offenbarung anerkannt werden will, darf es nicht bloß mit der Vernunft übereinstimmen, sondern muß sich decken mit der Substanz aller anderen Religionen, muß so alt sein wie die Schöpfung. Das sei auch der wirkliche Sinn der Urstandslehre der Kirche: daß nämlich die *lex Mosis* eine Republikation der *lex naturae* des Urstandes sei, das Christentum eine solche *legis Mosaicae*. Was außerdem im Christentum und den anderen Religionen enthalten sei, müsse menschlich erklärt werden als Aberglauben, Akkomodation, Priesterbetrug, hervorgegangen aus Selbstsucht. — Das Buch überträgt die bisherige rein rationale Kritik auf das Historische, ohne allerdings andere Maßstäbe zu finden, und sein Versuch einer historischen Erklärung ist kindlich. Jedoch wurde es die Hauptquelle für die radikale Bestreitung des Christentums durch Voltaire und den Wolfenbüttler Fragmentisten Reimarus. Doch hatte mit ihm der englische Deismus seinen Höhepunkt erreicht; was noch folgte, waren Nachzügler. Thomas Chubb sah unter dem Einfluß der Deisten „The true Gospel of J. Ch.“ 1738 in einer Summe natürlicher Moral. Morgan („The moral philosopher“ 1737—40) erklärte den jüdischen Gottesbegriff als eine Verderbnis der natürlichen Gottesidee, die wahre Gottesoffenbarung in der *lex naturae* habe erst Jesus gebracht und Paulus bestätigt; diese sei aber von Petrus und den Apokalyptikern verdorben worden. Daneben sei der Dämonenglaube Handhabe der Priester für die Ausbildung der Vielgötterei, des Opferwesens und Autoritätsglaubens geworden. Peter Annet („Resurrection of J.“ 1744) bestritt die Glaubwürdigkeit der biblischen Zeugen für die Auferstehung gegen Sherlock und stellte die Scheintodhypothese auf. Middleton („Inquiry into the miraculous powers etc.“ 1748) wies daraufhin, daß Sherlocks methodische Prinzipien auch den Wunderglauben der Heiden rechtfertigen lassen, obwohl sie in sich unglaublich seien — die Folge für das Christentum ließ er am Wege liegen.

So erbittert der Kampf auch geführt wurde, all diese Deisten wollten zumeist nicht einmal das Christentum abschaffen, bezeichneten sich z. T. sogar als *christian deists* (Tindal und Morgan). Ihre Gegner hatten dann um so leichteres Spiel, als sie mit den Deisten den rationalen Supranaturalismus teilten, dafür aber dem englischen, jedem Radikalismus abholden Geiste näherstanden. Taine bemerkt mit Recht: Die Führer der philosophischen Bewegung, die gelehrtesten und angesehensten Geister, die geistvollsten und beliebtesten, die geschicktesten Schriftsteller, die Autoritäten der Wissenschaft und des Geistes standen gegen sie. Um die Mitte des Jahrhunderts erlosch der deistische Streit, da der Engländer jetzt kommerzielle, politische und andere Belange gewann und die methodistische Bewegung das religiöse Leben beeinflusste. David Humes Kritik nahm dem Deismus schließlich die Grundlage, indem er den natürlichen Gottesbegriff skeptisch zersetzte und die Religion aus animistischer Personifikation von Naturerscheinungen unter dem Drucke von Furcht und Hoffnung erklärte.

2. Der französische Deismus. — Unter den Wegebereitern des Deismus ist der geniale Kritiker P. Bayle (1647—1705) zu nennen, der in seinem Diction-

naire historique et critique 1695 und 97 den Cartesianischen rationalistischen Zweifel gegen die Dogmatik anwendete, aber persönlich gläubig an ihr wegen ihrer Widervernünftigkeit festhielt. Sein Zweifel zersetzte die Erkenntnis überhaupt, auch die Gotteserkenntnis, und anerkannte nur eine Unfehlbarkeit des Gewissens. Auf Grund des Gewissens forderte er Toleranz: ein Staat von Atheisten sei möglich, wenn auf strenge Strafen und Ehrbegriffe gehalten werde. Obwohl er den Deismus ablehnte, bot er für die Offenbarungskritik desselben die stärksten Waffen. Die Zeit der Regentschaft (1714—1723) und deren geistige und sittliche Zügellosigkeit öffnete die Tore in die bis dahin höfisch-absolutistisch abgeschlossene französische Klassizität mit ihrer mystischen Gläubigkeit, der Deismus kehrte aus England in sein Ursprungsland zurück, aber nicht gebändigt wie dort durch einen praktischen, braven Sinn, sondern radikal, revolutionär, bewußt als zersetzendes Element ausgebaut, und er fand auch in dem geistig wie theologisch zerrütteten Frankreich keinen ebenbürtigen Gegner. Der Schöpfer des französischen Deismus ist Voltaire (1694—1778), der ihn vor allem durch seinen Aufenthalt in England (1726—29) kennengelernt hatte und, heimgekehrt, sein überreiches Talent skrupellos in Übersetzungen, Dichtungen und systematischen Schriften für die radikale Bestreitung des Christentums einsetzte. Er „vereinigt Newtons mechanische Naturphilosophie, Lockes erkenntnistheoretischen Empirismus und Shaftesburys Moralphilosophie unter dem Gesichtspunkte des Deismus“ (*Windelband*), dessen historisch-kritische Argumente mit der natürlichen Religion. Sein umfangreichstes Werk, der „*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*“, zwei 1754—58 geschriebene Schriften, die „*Philosophie de l'histoire*“ — den Ausdruck schuf Voltaire — und die „*Histoire universelle*“ vereinigend, gibt den Gesamtaufriß seiner Lebens-, Kultur-, und Religionsphilosophie; das „*Dictionnaire philosophique*“ (1764) wendet diese polemisch-satirisch gegen das Christentum, während der „*Philosophe ignorant*“, 1767, seine sensualistische Metaphysik darstellt. Natur ist ihm das allen gleichmäßig zugrundeliegende Wesen der Dinge; zugleich das mechanisch wirksame Gesetz der Entwicklung, das Gott geschaffen hat und nun sich selbst überläßt. Der Mensch ist das Erzeugnis der Erde; die im Menschen schlummernden Anlagen zur Kultur werden durch Not und Mangel geweckt, die Besonderungen der Entwicklung durch Natur und Gewohnheit verursacht. Diesen gegenüber gilt es, den einheitlichen Wahrheitsgehalt zu erkennen und von seinen Hüllen und Verderbnissen zu befreien. So ist auch für Voltaire der stoische Naturbegriff grundlegend, nur als mechanische Gesetzlichkeit (Newton) gefaßt, und rationalistisch (Descartes) verabsolutiert — seltsam genug, da er so den Begriff der Entwicklung zerstört. Daher ist für Voltaire natürliche Religion eine ewig gleich bleibende Normalwahrheit von Moralsätzen, die aus dem Vernunftinstinkt durch rationales Denken abzuleiten ist. Die Chinesen haben diese reine Vernunftreligion in annähernder Höhe schon lange erreicht, in Europa muß sie durch die beginnende Aufklärung erst noch werden. In der Darstellung

der Religionsgeschichte verwendet Voltaire die bekannten Thesen der Offenbarungskritik, in einer Fülle von satirischen, gehässigen und schmutzigen Bemerkungen. Die Geschichte des Christentums insbesondere ist ihm eine Summe von mythologischen, politischen, barbarischen Fälschungen; alle Religion entsteht aus Furcht und Unkenntnis der Natur. Gott haben wir uns metaphysisch als eine logisch-mathematische Intelligenz vorzustellen, aber mit beschränkter Schöpferkraft, da sie die Übel in der Welt nicht aufzuhalten vermag. Gleichwohl lehrt Voltaire wieder eine Verehrung eines gerechten Gottes, der das Laster bestraft. — Voltaire hat den Gedanken der natürlichen Religion aus allen theologischen Bindungen (im Gegensatz zu den Engländern) gelöst und ihn in einer reinen Moralität ausgedrückt. So ist ihm auch der Deismus mehr ein philosophisches System als eine Religion, mehr eine Angelegenheit der Führer als der geistig stumpfen Masse (für die der „gerechte Gott“ bestimmt ist); sein Deismus mit dem Deus otiosus ist das Urbild des philosophischen Deismus geworden. — Neben Voltaire steht, wie sein Hofstaat, der Kreis der „Philosophen“, die Männer der „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences et des arts“ (erschienen 1751—1777). Ihre Bedeutung für die geistige Entwicklung liegt in der rein areligiösen Kultur, die sie vertraten, während sie in den theologischen Artikeln unter dem Druck der Zensur anscheinend nur historisch berichten, aber in der Weise Bayles alle rationalen und historischen Schwierigkeiten übermächtig betonen. Diderot war der wirkliche Mittelpunkt dieses Kreises, einer der lebendigsten und beweglichsten Geister der Zeit, der an Stelle der Leibnizschen Monaden empfindende Atome setzte und durch alle Phasen des Deismus bis zum Atheismus kam. Der Baron Holbach vertrat den radikalen Atheismus, Lamettrie den Materialismus. So blieb vom Deismus nur die religionsgeschichtliche Kritik übrig, die natürliche Religion wurde von der radikal durchgeführten Idee der mechanischen Gesetzlichkeit verschlungen. — Der Deismus des Genfer Calvinisten J. J. Rousseau (1712—78) ist hauptsächlich in der „Profession de foi du vicaire savoyard“ (dem 4. Buch des „Emile“ 1762) dargelegt. Erste Wahrheit ist die Existenz des empfindenden Ich, zweite die einer Materie mit mechanischer Gesetzlichkeit, dritte die eines höchsten schöpferischen Verstandes. Damit ist ihm der Materialismus widerlegt, unbestreitbar allerdings erst durch den inneren Beweis des Gefühls. Darum ist die wahre Religion die Liebe zum Guten und Schönen, das Gewissen der göttliche instinktive Richter über das wahre Gute, der wahre Gottesdienst der des Herzens. Die positiven Religionen sind zweckmäßige Einrichtungen der verschiedenen Länder, bedingt durch Klima, Nation und Geschichte, die Staatsreligion („Contrat social“) darf nur das Bekenntnis zum Dasein Gottes, die Zuversicht auf ein künftiges Leben und den Glauben an Lohn und Strafe enthalten; die natürliche Religion die Dogmen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele. Daher ist das Christentum und aller Supranaturalismus abzulehnen als ein Widerspruch gegen die schlichte Vernunft, zumal wahrscheinlich erst Paulus und die

anderen Jünger die Geheimnisse in die einfache Lehre Jesu hineingebracht haben. Das Herz sieht dagegen in Jesus denjenigen, der als Gott lebte und starb, und das wahre Wesen seiner Lehre in einer schlichten, einfältigen Herzensüberzeugung von einem gütigen Gott, wie sie die Kinder und schlichten Leute haben. Das letzte Wesen der Religion ist deswegen ein *sentiment religieux*, nicht Unwissenheit oder Furcht, wie Rousseau mit deutlicher Absage gegen die „Philosophen“, Diderot und die anderen, sowie gegen Hume sagt; damit tritt an Stelle des alten Gegensatzes zwischen allgemeingütig und positiv ein neuer: der von Innerlichkeit und Naturwüchsigkeit gegen Künstlichkeit und Reflexion (*Troeltsch*). Aber auch diese Wendung ist betont atheologisch: Der Urstand des Menschen ist die naive Anspruchslosigkeit der ideal gedachten Kulturlosigkeit, in der das Gefühl statt des Verstandes lebt, die Erbsünde der Abfall zum Kulturstreben. Der Naturbegriff ist gleichfalls Grundlage, jedoch mit anderem Inhalt als bisher: arational, rein gefühlsmäßig, ekstatisch erlebt als ein von der Sehnsucht gebildetes Ideal. So ist auch Gott nur das Korrelat des Gemütsbedürfnisses, naturalistisch, sonst ohne Bedeutung und Leben. — Die letzte Entwicklung des französischen Deismus knüpft sich nicht an Rousseau, sondern an die Encyclopädisten an, die Schule der sog. „Ideologen“ (*Picavet, Troeltsch*), welche die Philosophie der Revolution und des Kaiserreichs darstellen, dessen Unterrichtsreform leiten: Condorcet, Dupuis, Cabanis, Maine de Biran u. a., wesentlich sensualistisch; der Posivismus von Auguste Comte ist dessen legitime Frucht. Im Frankreich der Restauration und des 2. Kaiserreichs dominierte, zumal auf den Universitäten, der rationalistische Spiritualismus von Viktor Cousin (1792—1867) und seinen Schülern Jouffroy († 1842), Jules Simon († 1896), Saisset († 1863), Caro († 1867). Die Grundidee blieb die gleiche: Alles Übernatürliche wird *a priori* abgelehnt; es gibt nur eine natürliche, philosophische Religion.

3. Der deutsche Deismus. — Seit dem Jahre 1741, wo Joh. Lor. Schmidt, der Urheber der Wertheimischen Bibelübersetzung (1735), der den figürlichen oder dogmatischen Ausdrücken der Bibel Wolffsche Termini substituierte, die Hauptschrift Tindals „*Christianity as old as creation*“ ins Deutsche übersetzt, zog ein breiter Strom deistischen Denkens und Fühlens in Gestalt von Übersetzungen und selbständigen Arbeiten, von England nach Deutschland ein. 1752 schrieb J. W. Hecker seine Schrift „*Die Religion der Vernunft*“. 1754 erschien die Hauptschrift dieses Gedankenkreises in Deutschland, die „*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*“ des Hamburgischen Gymnasialprofessors Herm. Samuel Reimarus (in 6. Aufl. 1791). Baumgarten in Halle brachte reiche literarische Notizen über die Deisten in den acht Bänden „*Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek*“ 1748—51, ebenso in den „*Nachrichten von merkwürdigen Büchern*“ Halle 1752—57. Thorschmid schrieb 1754 eine „*Kritische Geschichte von Anton Collins*“ und gab den „*Versuch einer vollständigen Engelländischen Freidenkerbibliothek*“ in vier Teilen 1765—67. Trinius veröffentlichte 1759 das „*Freidenkerlexikon*“. Dazu kamen noch viele

Übersetzungen (vgl. die Aufzählung bei *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus 1841, 449—51). 1759 sprach Semler den Satz aus, daß der größere Teil der Bibel bloß die natürliche Religion wiederhole, die auch schon sonst den Menschen bekannt sei, der kleinere Teil aber derselben die sehr wenigen Sätze vortrage, welche die Heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterscheiden. Die Verehrung für Locke, welche sich bei Baumgarten, Semler, Ernesti, Michaelis u. a. Theologen findet, belebte diese Denkweise. Das Buch, das den Streit zwischen der fortschrittlichen Theologie und der Orthodoxie entfachte, waren die „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten“, 1774—77 von Lessing herausgegeben; in diesem Streit wurde der Name Deismus, oder, wie die schärfer blickende Orthodoxie sagte (Goeze), Naturalismus zum Feldruf.

Der Boden, in welchem diese deistischen Keime fruchtbarsten Antrieb fanden, war der rationale Suprarationalismus von Leibniz, zumal in seiner Verschärfung durch Wolff; also nicht Sensualismus wie bei Locke, sondern Rationalismus. Die außerordentlich umspannende Lebensphilosophie bei Leibniz sah in der Welt die notwendige Gedanken- und Liebesäußerung Gottes, welche gemäß dem principe du meilleur die beste aller möglichen Welten schuf, in der menschlichen Vernunft ihren adäquaten Ausdruck fand. Also ist der Weltprozeß prästabilierte Harmonie, in welchem der Mechanismus dem Zwecke, die Natur der Gnade dient; wobei Gnade das Reich der reinen Geister oder der reinen Sittlichkeit bedeutet (vgl. „*Théodicée*“ und „*Principes de la nature et de la grâce*“). In dieses System gliedert Leibniz noch die Wunder ein und schafft so einen rationalen Supranaturalismus. Wolff zieht die Folgerung: Die Welt als die beste aller möglichen ist absolute Gesetzmäßigkeit; daher sind Wunderwerke ein störender Eingriff in den natürlichen Lauf der Dinge und brauchen immer wieder als Korrektur ein *miraculum restitutionis*; diese Gesetzmäßigkeit ist rational, das heißt sie findet ihren Ausdruck in der ratio des Menschen; also muß jeder Vorgang in Natur und Geschichte nach dieser ratio des Menschen beurteilt werden. Aus diesem Gedanken erwuchs zunächst der philosophische Deismus deutscher Prägung: Die Welt ist notwendige Auswirkung Gottes, als solche vollkommen, und Gott kann nach der Schöpfung nichts mehr an dieser Gesetzmäßigkeit ändern, soll er nicht sein Werk als unvollkommen erklären. Daraus folgt auch der Begriff der natürlichen Religion im Sinne des deutschen Deismus: sie ist Erkenntnis Gottes, Ausbildung und Aufklärung des dunkel angeborenen Gottesbegriffes, Glaube an eine göttliche Vorsehung, an die Unsterblichkeit der Seele. Das sind die Gedanken, welche Reimarus in seinen „*Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*“ entwickelt. Noch war dieses Buch so vorsichtig gehalten, daß auch die kampfesmutige lutherische Orthodoxie nichts Anstößiges entdeckte; und doch stand darin die entschlossene Konsequenz: Je mehr Gott nach der Schöpfung Wunder täte, desto mehr würde er die Natur wieder vernichten und umsonst geschaffen haben. In der „*Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*“ (wie der

Titel des Gesamtwerkes der „Wolfenbüttler Fragmente eines Ungenannten“ lautet) sprengt der Haß des Mannes, der zeitlebens seine Überzeugungen verbergen muß, alle Dämme. Die harmonistischen Neigungen bei Leibniz und Wolff fallen, Reimarus nimmt die ganze Summe der rationalistischen Einwände gegen die Offenbarung, insbesondere die Wunder und Weissagungen (Durchgang durch das Rote Meer, Auferstehung Jesu usw.) von Celsus, Porphyry, Julian dem Abtrünnigen, Faustus dem Manichäer bis zu Socin, Grotius, Bayle und Hume zusammen zu dem Nachweis: Das Christentum sei Werk von Betrügern. Gegen die lutherische Orthodoxie stellt Reimarus fest: Propheten und Apostel berufen sich selbst auf die Vernunftregeln, um ihre Worte zu beweisen, also könne sie nicht von Grund auf verderbt sein; gegen den rationalen Supernaturalismus bei Leibniz und Wolff weist er nach, daß auch dieser nur natürliche Religion sei. Kein Wunder, daß Lessing Sieger im Kampf um die Wolfenbüttler Fragmente blieb, der Abscheu der Engländer, die letzten Konsequenzen zu ziehen, wich dem deutschen Ernst und der Gründlichkeit, den Weg bis zum Ende zu gehen. Lessing selbst gab dem rationalistischen Grundgedanken der Bibel- und Offenbarungskritik den entschiedenen Ausdruck: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Erweis für notwendige Vernunftwahrheiten nie werden („Über den Beweis des Geistes und der Kraft“); so verlor die Geschichtlichkeit der Auferstehung Christi ihre entscheidende Bedeutung. In seinem „Nathan der Weise“ entleerte er alle geschichtlichen Religionen ihres charakteristischen Inhaltes; in den „Gesprächen für Freimaurer Ernst und Falk“ schuf er den Gedanken einer humanitären Fortschrittsreligion (das „ewige Evangelium“): Der Mensch finde in dem tätigen Bewußtsein der sittlichen Ideale seine Würde, seine Unabhängigkeit, wie auch sein Glück in der Gemeinschaft der Gleichgesinnten, die in dem frohen Gedanken der freien Menschlichkeit einer besseren Gesellschaft entgegengehen. Die Geschichte faßt er als eine „Erziehung des Menschengeschlechtes“ (1780), indem er den rein biblischen Gedanken (Gal 4, 24) naturalisierte, zu einem allgemeinen Gedankensystem erweiterte und die christlichen Dogmen symbolisch deutete. Bei Herder (1744—1803) näherte sich diese natürliche Religion dem Pantheismus: Gott ist für ihn („Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“) die unendliche all-eine Urkraft, das Leben, das in einer aufsteigenden Reihe von Kräften und Formen mit unmerklichen Übergängen das Universum und jeden einzelnen erfüllt. Zuletzt baute noch einmal das nüchterne kritische Genie eines Kant eine „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ (1793) auf, als letzte Auswirkung des Deismus in einem lehrhaften System (vgl. Kritik d. reinen Vernunft, Elementarl. II, 2, II, 3. 7. Abschn. Ausg. Kehrbach S. 494 ff.).

II. Kritik.

Der Deismus begann in einer Umwertung der Offenbarungsbegriffe natürlich und übernatürlich als rationaler Supernaturalismus. Aber immer wieder wirkte

sich der verborgene Naturalismus aus, jene Mystik des Naturerlebnisses, welche bei nüchternen Denkern wie Locke, bei Ekstatikern wie Rousseau dem Worte Natur einen so enthusiastischen Klang gab. Von da zersetzte die Kritik des nüchtern-rationalen wie die des gefühlsmäßigen Denkens das Übernatürliche, bis nur das Natürliche als der wirkliche Kern übrigblieb. Das begriffliche Gerüst dieser Religionsauffassung bietet die stoisch-hellenistische Philosophie. Der Ausbau in einer Metaphysik ist sekundär, so daß die überlieferte Darstellung des Deismus, als ob es sich um das Verhältnis Gottes zur Welt handle, irreführt. Der erkenntnistheoretische Unterbau ist einmal sensualistisch, dann rationalistisch, immer aber Austrieb des Nominalismus: Die Wahrheit oder das Allgemeine ist Sache des menschlichen Geistes, der sie aus sich schafft. Die Parallele *Bertholts* und *Söderbloms* mit der chinesischen Religion stimmt insofern, als Kung-fu-tse eine moralistische Religion lehrt mit einer hohen und fernen Gottheit; der Urheberglaube der Naturvölker ist aber anders geartet, da er Gott unmittelbaren Einfluß auf die Menschen zuerkennt. Ebenso kann *Steinmanns* Deutung nicht geteilt werden: der Gottesbegriff des Deismus stellt einen immer mehr verdünnten Rest der christlichen Gottesauffassung dar, bis er in den reinen Naturbegriff übergeht. *Troeltsch* erkennt den Inhalt der Begriffe natürlich und übernatürlich für die Scholastik und überlieferte Kirchenlehre; sonst aber stimme ich ihm und *Zscharnack* bei für die geschichtliche Bedeutung des Deismus: die Erkenntnistheorie, Psychologie und Metaphysik der Religion, die Philosophie der Religionsgeschichte von heute teilen die Grundlagen mit dem Deismus.

Die Kritik hat vor allem darauf hinzuweisen, daß der Deismus das Wesen des Christentums total verkannt hat. Das Natürliche ist hier nicht eine Normalwahrheit, zu der das Übernatürliche wie eine Fortsetzung hinzukäme wie der deistische rationale Supranaturalismus meint. Sondern gemäß Röm 1, 19 ff. ist die natürliche Gotteserkenntnis die Bewegung des von der geschichtlichen Offenbarung nicht erfaßten Menschen zu Gott hin; das Übernatürliche ist dagegen nach Jo 3, 3 ff. Wiedergeburt, nach Gal 6, 15 Neuschaffung, also der geschichtliche, von Gott unmittelbar verursachte Beginn eines neuen Lebens aus Gott. In diesem Sinne hat die Scholastik und die Kirchenlehre natürlich und übernatürlich stets aufgefaßt (vgl. Augustin und Thomas), und die stoischen Begriffe φύσις und θεσις korrigiert. Auch das empirische Wesen der Religion ist durchaus nicht, wie der Deismus meint, rationales Erkennen auf einer Stufe mit der wissenschaftlichen oder gar mathematischen Erkenntnis; auch nicht emotionales Denken; sondern, wie vor allem *Girgensohns* Untersuchungen erkennen lassen, Ehrfurcht und Hingabe an Gott den Heiligen, aufruhend auf einer Intuition (schol. intellectus), welche nach rationaler Durchdringung drängt; infolgedessen wesentlich von rationaler oder sensualistischer Erkenntnis unterschieden. Endlich muß auch die nominalistische Lösung des Erkenntnisproblems als irrig bezeichnet werden: Wahrheit ist weder sensualistische Verknüpfung oder

Vergleichung von Vorstellungen, noch rationalistisch eine solche von Begriffen unter sich, sondern die Beziehung eines Denkenden zu einem Sachverhalt. Der Begriff einer allgemeingültigen Normalwahrheit, die absprechende Entgegensetzung der „zufälligen Geschichtswahrheit“ gegen die „notwendige Vernunftwahrheit“ entwertet die einzelne Persönlichkeit zu einem Funktionär der allgemeinen in sich bestehenden Rationalität; zerstört damit auch die Geschichte als ein Reich freier Handlungen: der Deismus ist in seinem Wesen geschichtsfeindlich. Lessing übersah in seinem Axiom, daß die „notwendigen Vernunftwahrheiten“ sich nur auf ideale, vom Menschen frei gedachte Gegenstände beziehen, also für die existierenden gar nichts bedeuten. Die religiöse Wahrheit wie alle Realerkenntnis bezieht sich dagegen auf Existierendes, ist also mit der „Vernunftwahrheit“ Lessings gar nicht kompatibel. Aber die Realerkenntnisse sind es, welche den im Kampf mit Sünde und Not ringenden Menschen belangen, nicht die idealen oder gedachten Größen. Und der Sinn der Geschichte ist die Verlebendigung von transzendenten Wahrheiten und Werten durch die Tat der freien Persönlichkeit. So ist der Deismus nur der theoretische Ausdruck jener der ganzen Denkweise zugrunde liegenden Naturmystik, welche sich als ein vorübergehendes Moment im ewigen Naturprozeß erlebt. Diese aber steht im ausschließenden Gegensatz zu der das Christentum begründenden Persönlichkeitsmystik, welche auch die geschöpfliche Persönlichkeit nicht in Gott aufgehen läßt, vielmehr gemäß dem Bilde von Braut und Bräutigam Seele und Gott in unterschiedener Subsistenz einigt. — Die Const. dogm. des Vaticanums „Dei Filius“ nebst den anhängenden canones de revelatione und de fide drücken den Gegensatz des Christentums gegen den Deismus aus⁷.

⁷ Aus der Literatur über den Deismus wäre außer den in der Einleitung bereits zitierten Schriftstellern (Ausgaben s. *Überweg*, Grundriß der Geschichte der Philosophie III¹², bearbeitet von *Frischeisen-Köhler* und *Mog*, 1924) noch zu nennen: *Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe I⁴, 1927, Art. „Deismus“; *Dilthey*, Gesammelte Schriften II, 90 ff. 246 ff.; *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, 1841; *Taine*, Histoire de la littérature anglaise, 1863; *Leslie Stephen*, History of english Thought in the 18th century, 1876; *Taine*, Les Philosophes français du 19^{ème} siècle, 1867; *Picavet*, Les idéologues, 1891; *G. Ed. Burckhardt*, Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie, 1908; *Heinr. Scholz*, Die Religionsphilosophie des Herbert v. Cherbury, 1914; *Engert*, Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des H. S. Reimarus, 1916; *Falckenberg*, Geschichte der neueren Philosophie, 1927; *Delekat*, J. H. Pestalozzi, 1926.

Kirchenkatechismusspiele der Kölner Jesuiten (1636–1645).

Von Prorektor A. Schüller in Boppard.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts besorgten die Kölner Jesuiten 12 Stadtkatechesen¹. Das regelmäßige und öftere, jährlich aber wenigstens einmalige Theaterspiel des Jesuitengymnasiums wurde von den vielen und reich verzweigten Sodalitäten nachgeahmt, ebenso aber auch von den Stadtkirchenkatechesen. Das Theaterspiel in der Katechese wurde von der obersten Leitung des Jesuitenordens zugelassen, nicht aber begünstigt. Das Kirchenkatechismusspiel taucht im 17. Jahrhundert in vielen Jesuitenstädten der niederrheinischen Ordensprovinz sporadisch auf². Nur ein Fall seines Vorkommens ist uns aus dem 16. Jahrhundert überliefert (Köln). Im 17. Jahrhundert liegt seine Glanzzeit, hauptsächlich in dessen zwei letzten Dritteln. Im 18. Jahrhundert hingegen tritt es nur mehr vereinzelt auf. In der Stadt Köln scheint das Kirchenkatechismusspiel, im Gegensatz zu den anderen Jesuitenstädten der Provinz, im 17. Jahrhundert dauernd eine Heimstätte gefunden zu haben. Die Hauptspieltage lagen am Tage des hl. Ignatius, des Stifters des Jesuitenordens (31. Juli), und am Tage der hl. Ursula, der Kölner Stadtpatronin (21. Oktober).

Hunderte Kölner Kirchenkatechismussdramen sind verloren gegangen. Von einem der Kölner Katecheten-Patres verfaßt, waren sie über die Bretter gegangen, hatten gefallen, erbaut, angeregt, hatten so ihren Zweck erfüllt und waren dann vergessen und verweht. So wäre es auch mit unseren vorliegenden Dramen gegangen, wenn nicht ein fürsorglicher und exakter Mann sich ihrer angenommen hätte. Das war P. Adam Kasen. Als Präfekt der Kölner Katecheten ließ er die 26 Kirchenkatechismussdramen, die er im Kolleg noch vorfand, abschreiben und in einem Sammelbande, der uns bis heute erhalten ist³, vereinigen. P. Kasen hatte als Präfekt der Katecheten alljährlich die Katechesen zu verteilen, den Lehrstoff zu besprechen, methodische Anweisungen zu erteilen, den Unterricht zu beaufsichtigen. Durch die Sammlung der im Kolleg noch vorfindlichen Katechismussdramen wollte P. Kasen den künftigen Poeten des Kollegs ein Vorbild geben. Aber auch konnte so das eine oder andere Drama später vor einer neuen Kindergemeinde wiederholt werden. Näheren Aufschluß erhalten

¹ Vgl. A. Schüller, Die Volkskatechese der Jesuiten in der Stadt Köln (1586—1773), in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 114, 34 ff.

² Vgl. A. Schüller, Das Theaterspiel in der Jesuitenkatechese in Rheinland und in Westfalen, in: Geschichtliche Landeskunde, Mitteilungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde an der Universität Bonn, 1929, Heft 1.

³ Kölner Stadtarchiv, Jes. I. A. Nr. 30, Festaufführungen der Kölner Katechismusschulen, 1636—1645.

wir durch folgende Notiz, die P. Johann Kritzradt⁴ am 1. Juli 1660 in den Sammelband eintrug: „Dieses Buch ließ abschreiben und zusammenheften P. Adam Kasen, der viele Jahre Regens (des Gymnasiums) war; Präfekt der Katechismen war er vor 1647; ich erinnere mich, ihn damals schon kennen gelernt zu haben. Das Buch soll beim Präfekten der Katecheten zum Gebrauche der Katecheten aufbewahrt werden, wie ich aus seinem Munde gehört habe.“ Über P. Kasen, der uns durch seine einzigartige Sammlung einen Einblick in eine charakteristische Abteilung der Jesuiten-Katechismusunternehmungen gewährt, erfahren wir aus der Geschichte des Kölner Kollegs⁵ folgendes: P. Adam Kasen aus Utrecht absolvierte die Philosophie zu Mainz und trat dann im Jahre 1605 in die Gesellschaft Jesu ein. Er wurde deren echter und rechter Sohn, ein vorzüglicher Arbeiter, in fast allen Geschäften erfahren und bewährt. Fast die ganze Zeit seines Ordenslebens verbrachte er zu Köln. Im Jahre 1626 wurde er Regens (Direktor) des Kölner (Dreikronen-)Gymnasiums. Es ist wunderbar, mit welcher Sorgfalt und Wachsamkeit, mit welchem Geschick und Erfolg er dieses Amt fast 25 Jahre hindurch verwaltete. Öfter predigte er im Dom. Die Bürgersodalität leitete und pflegte er viele Jahre, ebenso die Katecheten seines Kollegs. In allen Geschäften war er klug und erfahren. Nachdem er einige Jahre hindurch das Rektorat des Kollegs zu Düsseldorf innegehabt hatte, wurde er wiederum Regens des Kölner Gymnasiums, dann zum 1. Januar 1653 Rektor des Kölner Kollegs. Nach einem halben Jahre aber schon starb er am Tage vor Mariä Heimsuchung, am 1. Juli 1653. „In ein besonderes Buch pflegte er die täglichen und andere Dinge genau und in flüssigem Stile einzeln aufzuschreiben, so daß die Niederschrift einer Geschichte des Kollegs und einer solchen des Gymnasiums dienen kann. Kaum gab es in der Stadt irgendeine Katechese, zu der er nicht den Anfang gelegt oder die er nicht wenigstens besorgt, gefördert, vermehrt oder der Gesellschaft zurückerobert hätte.“

Unsere Katechismusdramen wurden in der Kirche gespielt. Wie stand es nun zunächst mit der Bühne daselbst? — Wir werden dieselbe besser verstehen, wenn wir zunächst einen Blick auf die Gymnasialbühne der Jesuiten in der Aula werfen⁶. Aus bescheidenen und einfachen Formen entwickelte sie sich, hauptsächlich unter dem Einflusse des Pfalz-Neuburgischen Hofes zu Düsseldorf, nach der Art der italienischen Opernbühne. Überhaupt stand zwischen dem Ende des Dreißigjährigen Krieges und der Entfaltung der französischen Kultur Ludwigs XIV. das Rheinland stark unter italienischem Kultureinflusse. Nicht nur an den Handwerkerzweig der Zinngießer ist zu denken, der bei uns fast ausschließlich aus Italienern bestand. Es ließen sich außerdem in fast allen

⁴ Er hat den zweiten Teil (1626—1657) der *Historia Collegii Coloniensis* (im Kölner Stadtarchiv, Jes. Nr. 7) geschrieben. (*B. Duhr*, *Geschichte der Jesuiten* usw., Freiburg 1913, II 1, 17.)

⁵ Kölner Stadtarchiv, Jes. I. A. Nr. 7.

⁶ Kölner Stadtarchiv, Jes. I. H. 642—656 (*Litterae annuae*).

rheinischen Städten italienische Krämer nieder, so daß der Krämer bei uns in der Volkssprache allenthalben „der Italiener“ genannt wurde. Manche dieser eingewanderten italienischen Familien kamen hoch und einige spielten später in der Geschichte des Rheinlandes eine Rolle. Mit dem Barock zog ein Heer italienischer Baumeister, Bauleiter, Maurer, Maler, Stukkateure, Dekorateure usw. ins Land. Fast in allen Pfarregistern der Städte und Städtchen sind eine Reihe italienischer oder tiroler Baubeflissener nachweisbar. Sodann waren Musik und Theater an den Fürstenhöfen italienisch eingestellt; Musici, Sänger, Schauspieler waren in großer Zahl Italiener. Besonders stark aber herrschte der italienische Einfluß am Düsseldorfer Hofe des prachtliebenden Pfalz-Neuburgischen Kurfürsten Johann Wilhelm (1690—1716). Seine Gattin, eine Italienerin, beichtete in italienischer Sprache und ließ am Hofe italienisch predigen. Durch ihren Einfluß nahm (1715) die vom Herrscherhause gestiftete Jülich-Bergische Jesuiten-Volksmission mit der Segneri-Methode italienische Andachtsformen an. Wie die Düsseldorfer Jesuiten, mit dem Herrscherhause und dessen Hofe eng verknüpft, ihre Gymnasiasten zu Theateraufführungen bei Hofe herließen, so ahmten sie, ganz vom Atem der neuen Kulturentfaltung umweht, in ihrer Aula die italienische Hofbühne nach. „Die glorreiche Düsseldorfer (Gymnasial-) Jugend bemüht sich“, so heißt es in dem Jahresberichte des Kollegs vom Jahre 1698, „die kunstvollen italienischen Komödien, wenn nicht nachzuahmen, so doch wenigstens ein schwaches Schattenbild von ihnen zu geben.“ Das war modern. „In kürzester Zeit konnte (Düsseldorf 1698) das Antlitz des Theaters siebenmal zur größten Freude der Zuschauer gewandelt werden; bald war es ein fürstlicher Hof, bald ein Wald, bald die Hölle, bald der Himmel; noch vieles andere würde unsere erleuchtete Muse aus den Opern der Italiener nachahmen, wenn nicht große in unserer Zeitlage begründete Schwierigkeiten (wohl finanzieller Art) hindernd in den Weg träten.“ Öfters ist in den *Litterae annuae* dieser Zeit von der kostbaren Gewandung der Schauspieler, von der herrlichen „perspektivischen“ Bühne und von den „schnell wandelbaren“ Kulissen die Rede. Der Zuschauerraum vor der Düsseldorfer Gymnasialbühne war in drei Klassen abgeteilt. Die erste Klasse hatte gepolsterte rot überzogene, die zweite Klasse gepolsterte grün überzogene, die dritte aber einfache Holzbänke. Diese Düsseldorfer im Geiste der italienischen Oper erneuerte Gymnasial-Jesuitenbühne wurde nach und nach von den wichtigsten Kollegien der Provinz nachgeahmt. Überall berichten die *Litterae annuae*, indem sie hier und da auch kleine interessante Einzelheiten einflechten, voll Stolz und Begeisterung von der neuen Einrichtung und Ausstattung. Eine Bühne nach italienischer Art erhielt Neuß, das ja Düsseldorf am nächsten liegt, auch bereits im Jahre 1698; es folgten Aachen und Osnabrück im Jahre 1699, Köln im Jahre 1700 (verbessert 1709 und 1729), Münster i. W. im Jahre 1702, Bonn 1713 (und 1736), Trier 1724. Auf Einzelheiten in der Entwicklung der Jesuiten-Gymnasialbühne können wir hier nicht eingehen; wir müssen zurück zum Kirchentheater.

Zunächst begegnet uns in Jesuitenkirchen hier und da eine Bühne zu gottesdienstlichen Zwecken. So wurde⁷ z. B. im Jahre 1622 zu den Feierlichkeiten zur Heiligsprechung des Ordensstifters Ignatius und seines Genossen Xaverius, die acht Tage dauerten und überaus groß und prächtig begangen wurden, in der Kollegiatkirche St. Andreas in Köln, wo, da die Jesuitenkirche durch Brand zerstört war, die Patres gastweise ihren regulären Dienst hielten, zwischen dem Chor der Kanoniker und dem Schiff eine Bühne aufgeschlagen. Sie war fast 10 Fuß hoch, fest gebaut und geräumig; 30 Altardiener konnten auf ihr mit Leichtigkeit ihre Funktionen verrichten. Auf ihr war ein großer Altar, eine Kanzel und ein Pontifikalthron aufgebaut. Drei große hölzerne Kandelaber hingen von der Kuppel über die Bühne herab. Sie hatten die Form von Pyramiden und waren dreifach von Kronen umschlungen, deren jede 30, der Kandelaber also 90 Kerzen trug. Zwischen den Säulen waren auch siebenarmige hölzerne Leuchter angebracht, so daß jeder Winkel in der Kirche erhellt wurde. Die Bühne war mit kostbaren prächtig gewirkten Purpurteppichen und mit anderen Tapeten (Teppichen), in die Tierfiguren eingewebt waren, behängt. Nach alter Sitte hatte die studierende Jugend an die Teppichtapeten ihre zu dem Feste selbstgefertigten Gedichte, Anagramme, Emblemata usw. angeheftet. — Die Dramen der Gymnasiasten fanden in der Regel in der Aula oder auf einer Bühne auf dem Markte statt, ausnahmsweise allerdings — der Fall kam selten vor — in der Kirche. Dann lag ein zwingender Grund dafür vor. Ob und inwieweit aber diese Theater-Kirchenbühne im 17. Jahrhundert Kulissen trug, entzieht sich unserer Kenntnis. Um ein Beispiel anzuführen: Es wurde zu Emmerich, da das Gymnasialspiel wegen der feindseligen Haltung der Protestanten auf dem Markte nicht stattfinden konnte, noch im Jahre 1700 die Bühne in der Kirche aufgeschlagen.

Für die Katechismusdramen war der ständige Ort die Kirche, nicht nur in Köln, sondern allenthalben in der Provinz, wo solche Spiele stattfanden. Die Stücke wurden zu Köln in den eignen Pfarr- oder Stiftskirchen aufgeführt, oft jedoch auch zu Jesuiten oder St. Ursula. Der ganze „Katechismus“ zog dann mit den kostümierten Schauspielern in feierlichem Zuge von ihrer Stammkirche dorthin. Als im Jahre 1643 der Katechismus von St. Laurentius mit seinen 22 ausgerüsteten Schauspielern durch die Straßen der Stadt nach St. Ursula wallte, kehrte er unterwegs in der Jesuitenkirche ein, begrüßte dort im Vorbeiziehen den hl. Ignatius und opferte ihm unter rhythmischen Darbietungen eine Kerze. Noch bei zwei anderen Aufführungen (bei denen des Katechismus zu St. Peter und des zu St. Brigida im Jahre 1640) ist von einem derartigen Schauspielerszuge, der sicherlich viel Straßenpublikum angelockt haben wird, die Rede. In der Kirche, wo das Schauspiel stattfinden sollte, angekommen,

⁷ Kölner Stadtarchiv, Jes. I. H. Nr. 7 und 9; ferner Pfarrarchiv Mariä Himmelfahrt, Köln, *Historia collegii Coloniensis*.

verteilten sich die Katechismuskinder sofort auf ihre Plätze, und die Schauspieler nahmen an dem für das Spiel bestimmten Orte Aufstellung, so wie es in den Proben eingeübt worden war.

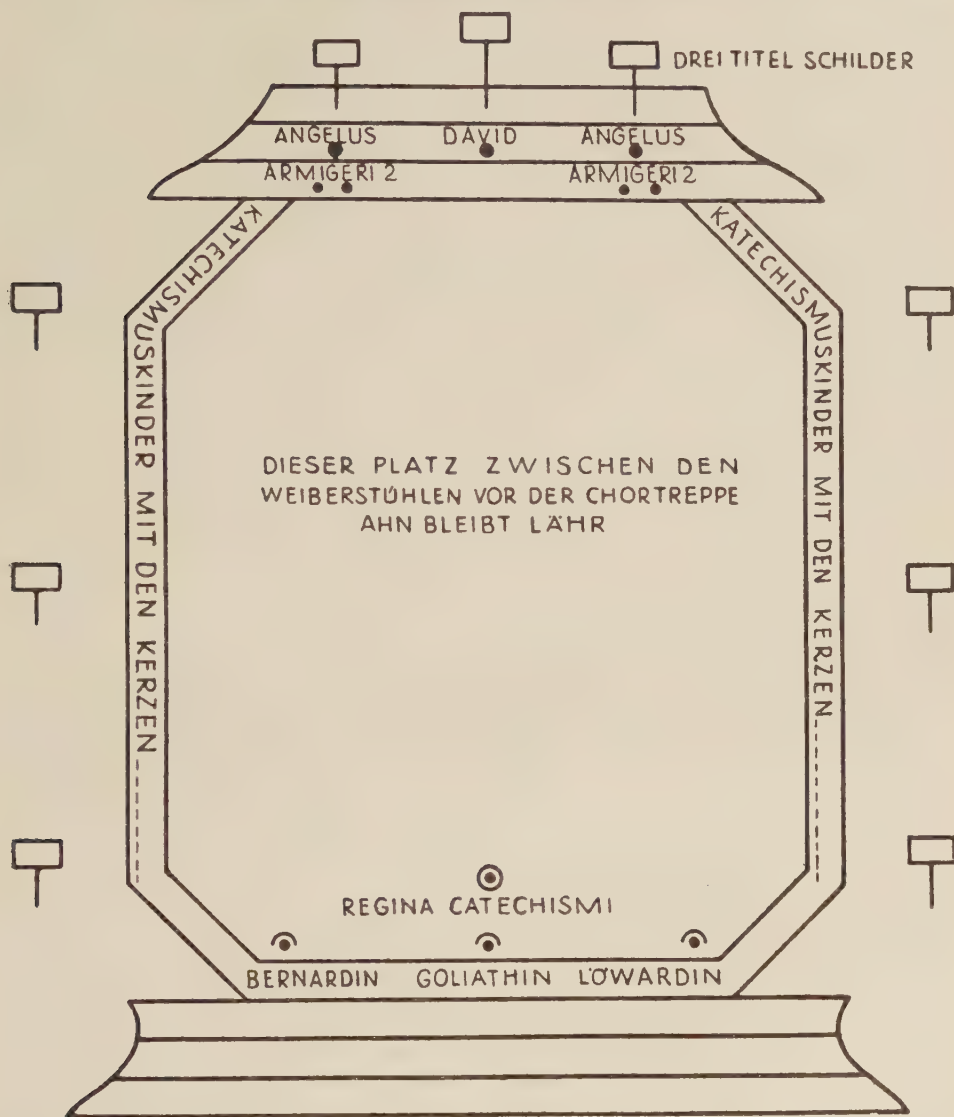
Ging das Stück nun bei den Kölner Katechismusspielen auf den Steinfliesen der Kirche oder auf einer Bühne vor sich? Von einer Bühne ist in den Akten niemals die Rede. Trotzdem scheint ihr Vorhandensein möglich zu sein. Damals (um 1640) hatte die Gymnasialbühne in der Aula die Entwicklung zur italienischen Opernbühne, von der wir bereits berichtet haben, noch nicht durchgemacht. Sie war ein einfaches, kaum ausgestattetes großes Podium ohne eigentliche Kulissen. Solche kannte auch die Shakespeare-Bühne noch nicht. Wenn in der Kirche für die Katechismusspiele überhaupt eine Bühne aufgeschlagen war, so werden wir sie uns so vorzustellen haben; sie mußte allerdings Raum für die Spielentfaltung von gleichzeitig 30 und mehr Personen bieten. In der Kölner Jesuitenkirche war im Jahre 1640 für die prunkvollen Gottesdienste zum Jubiläum des hundertjährigen Bestehens des Ordens ohnehin eine große Bühne für den Gottesdienst errichtet. Auf dieser werden in diesem Jahre auch Katechismusspiele vor sich gegangen sein.

Ein Spiel-Situationsplan ist uns in unserer Sammlung erhalten. Er wird wohl für eine Kirchenkatechismusaufführung der einzige sein, der überhaupt auf uns gekommen ist. Es handelt sich um das Stück: David (d. i. Ignatius) Obsieger über Goliath, den Bär und den Löwen. Es wird darin gezeigt, wie Ignatius über den Teufel, das Fleisch und die Welt siegte. Das Spiel wurde am Ignatiusfeste des Jahres 1643 vom Katechismus St. Kunibert aufgeführt, wo, ist uns nicht mitgeteilt, sicherlich aber zu St. Kunibert oder zu Jesuiten. Vom Chor der Kinder abgesehen, treten 15 Personen auf. Folgendes ist der Situationsplan, durch den aber die Bühnenfrage auch nicht geklärt wird. (S. Abb. S. 231.)

Von den 26 uns erhaltenen Katechismus-Theaterstücken stellte eins ein Osterspiel dar; es wurde im Jahre 1625 zu Düsseldorf aufgeführt. Alle andern Stücke spielen zu Köln. Unter ihnen findet sich ein Weihnachtsspiel zu Maria im Kapitol (1640), acht Spiele auf Ignatiustag (1636—1643), zwölf Spiele vom Jubeljahre (1640) des hundertjährigen Bestehens der Gesellschaft Jesu. Jede der zwölf Jesuitenstadtkatechesen führte ein Spiel auf, das die Verherrlichung des hl. Ignatius und seines Ordens zum Ziele hatte. Es waren dies die Katechesen von St. Brigida, Columba, Georg, Laurentius, Peter, Lupus, Kunibert, Notburg (französisch), Severin, Ursula, Maria im Kapitol und Christoph. Diese zwölf Spiele wurden sämtlich in der Jesuitenkirche aufgeführt. Sodann sind uns vier Ursulastücke erhalten. St. Ursula war neben den Heiligen Drei Königen Stadtpatron. Ihr Fest wurde als Feiertag begangen. Bei großen Jesuitenprozessionen durch die Stadt pflegten (wie z. B. 1639⁸) u. a. in drei silbernen Hermen mitgetragen zu werden: das Haupt der hl. Ursula, Ge-

⁸ Kölner Stadtarchiv, Jes. I. H. Nr. 9.

beine des hl. Aetherius, des Bräutigams der hl. Ursula, der in Mainz getauft worden sein soll, und Gebeine der hl. Lucretia, einer Jungfrau aus der Genossenschaft der hl. Ursula. Die uns erhaltenen vier Ursulaspiele wurden (1640—1645)



in der Kirche St. Ursula von den Katechismen St. Kunibert, St. Laurentius, St. Kolumba und St. Peter aufgeführt.

Nur von einem Stück wird uns der Verfasser bekannt gegeben: Das Ursulaspiel der Katechese St. Peter vom Jahre 1645 hatte deren Katechet P. Jakob Gippenbüsch gedichtet. Reichlich sind Liedertexte und Melodien, auch in

Noten, beigegeben. Im Jahre zuvor (1644) hatte P. Gippenbüsch ein Kirchenliederbuch verfaßt, dessen Drucklegung unter dem Namen des Autors aber, da man damals noch die Musik als dem Orden wenig konform betrachtete, vom General der Gesellschaft verboten worden war. Dem Provinzial wurde anheimgegeben, ob er es wegen der Tüchtigkeit des Verfassers in der Musik anonym herausgeben wolle⁹. Es liegt somit die Vermutung nahe, daß P. Gippenbüsch Lieder und Melodien seines Kirchenliederbuches zu diesem seinem Ursula-Katechismusspiele verwendet habe. — Alle Stücke durchweht ein stolzes Bürgerbewußtsein und eine starke stadtpatriotische Gesinnung, noch mehr aber eine glühende Liebe zum Jesuitenorden. Immer wieder wird betont, was die Stadt Köln dem Jesuitenorden verdankt; dieser hat hier die Häresie vernichtet und die kirchliche Reform durchgeführt. Köln wurde vom Dreißigjährigen Kriege direkt wenig berührt. Nur selten und nur entfernt klingen daher sein Waffenlärm und seine Schrecken in unsere friedlichen Spiele hinein. Die Aufführungen fanden zur Katechesenzeit statt, nachmittags von 1 bis 1½/3 Uhr. Der Kirchenpatron, seine Genossen und Engel führen die Spieler an und stellen sie dem Publikum vor. Im Prolog wird gewöhnlich auch zur Ruhe und Aufmerksamkeit gemahnt. Der Epilog faßt zusammen und feuert in warmer und herzlicher Sprache an. Die Rollen — in einigen Stücken 20 bis 35 — stellen meistens Abstracta, personifizierte Tugenden, dar, die durch ihre Symbole kenntlich gemacht sind; weniger treten biblische Personen oder Heilige auf. Zum Schlusse pflegen Kerzen geopfert zu werden. Die Schauspieler sind alle Mädchen; kleine Knaben kommen nur als Statisten vor. Wenn die Mädchen auch nur zu einem ganz geringen Prozentsatze eine Schule besuchten, so waren sie doch von Natur aus gedächtnisstärker als die Knaben, gewandter, anstelliger, einschmeichelnder und graziöser. Das Wort Katechismus, „drama“ darf uns nicht dazu verführen, an Drama im Sinne unserer klassischen Literaturperiode zu denken. Die Bedeutung hatte sich damals noch nicht verengert. Drama hieß nur Spiel. Es enthielt kein Problem, keine Schürzung des Knotens, keine Spannung, keine Peripetie u. dgl. Es war vielmehr didaktischer Natur, enthielt in anmutiger poetischer Form eine theologische Abhandlung. Das „Drama“ war daher reich an langen Reden, sehr arm aber an Handlung. Äußerliche, uns heute fremd anmutende Mittel werden angewandt, z. B. auf die Stirn eines Kindes wird, um es kenntlich zu machen, „Jesus“ geschrieben, die Personen stellen sich vor und erklären ihre Symbole und Attribute. Die Sprache ist vielfach edel, anmutig und lebhaft. Die Reime sind aber oft unrein. Zuweilen klingen Töne an unser Ohr, die schon stark an die kommende pietistische Süßlichkeit erinnern. Auf Schritt und Tritt merkt man das Unvermögen, sich dem kindlichen Geiste anzupassen. Inhalt und Form scheinen vielfach nicht für Kinder, nicht einmal für das erwachsene Volk, sondern geradezu für humanistisch Gebildete berech-

⁹ B. Duhr, a. a. O. II 2, 52.

net. Der Pater Verfasser konnte und wollte auch wohl nicht aus seiner gelehrten Haut. Einige spielerische Kunststücke fallen auf: so die Verwendung des Echos, die Anordnung der Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse in alphabetischer Reihenfolge oder dem Namen Ignatius entsprechend, ferner die Anweisung, daß grundlos die verschiedenen Worte eines Verses von verschiedenen Personen gleichzeitig gesprochen werden, daß am Schlusse eines Stückes Zucker an die Kinder verteilt wird. Trotz des Mangels an Handlung wird von außen her einiges Leben in die Darstellung getragen dadurch, daß oft Rezitativ mit Gesang wechselt, daß Musik verwandt wird, daß zuweilen von der ganzen Versammlung gesungene kirchliche Volkslieder aus dem Gesangbuche eingeschoben werden, daß Tanz und lebende Bilder dazwischentreten, daß jedes Stück Vorspiel und Nachspiel, hier und da auch Zwischenspiele hat. Die prächtige Kostümierung, die geschickte Gruppierung, die getragenen und gemessenen Bewegungen, der feierlich ernste religiöse Stoff umhüllt vom Gewande freundlicher Poesie, das alles hob die Darstellung gleichsam auf den Kothurn. Stellt man sich das Spiel mitten in dem reichen, bewegten, strahlenden Barock der noch nicht lange vollendeten Kölner Jesuitenkirche vor, so ergibt sich aus dem Ensemble vieler Künste ein charakteristischer Ausschnitt aus der Kultur der Gegenreformation.

Nun zu den einzelnen Spielen.

Ein Osterfestspiel.

1. Osterspiel, 1625, Düsseldorf. „Actiuncula von Maria Magdalena, wie sie Jesus salben wollte. Aufgeführt am dritten Ostertage¹⁰ in der Hauskapelle zu Düsseldorf Ao. 1625.“ Inhalt: Der biblische Bericht. Prolog, 3 Akte, Epilog.

Personen: Die des biblischen Berichtes. Dazu aus dem Alten Testament Sara, Abigail, Michol, die sich über die Ostergebräuche unterhalten. Der Apotheker. Vom Chor gesungene Osterlieder werden eingeschoben.

Als Beispiel aus dem I. Akte:

„Ich wolt kaufen Spezerei / Und das von Sorten allerlei,
Wolt salben meinen Schatz und Trost, / Der mich von Sünden hat erlost.
Ich rufe andere Weiber mehr, / Die mit mir auch verlangen sehr,
Zu sehen den, der gestorben ist, / Deßn Name heißet Jesus Christ,“ usw.

Der Apotheker:

„Mein Apothek ist euch nicht versperrt.
Arabisch Myrrhen, Aloes / Hab' ich jetzt von den allerbest,
Balsam, wohlriechende Salben / Findet ihr nicht allenthalben.
Die allerbest in dieser Stadt / Bey mir ihr jetzt zu finden habt“, usw.

Der Pfalzgraf Wilhelm von Neuburg war im Jahre 1613 zur katholischen Kirche übergetreten und hatte bald darauf seinen Hof nach Düsseldorf verlegt. Eine dauernde Niederlassung gründeten die Jesuiten hier im Jahre 1619. Im Jahre 1633 hielten sie Katechese in zwei Kirchen der Stadt, in der Kapelle des Hospitals und in 6 umliegenden Dörfern¹¹. Ähnlich wird es wohl auch schon im Jahre 1625 gewesen sein. — Unser Osterspiel ist äußerst dramatisch

¹⁰ Der dritte Ostertag war damals Feiertag.

¹¹ B. Duhr, a. a. O. Bd. II, 1, 80 ff.

belebt, was auch schon im biblischen Berichte selbst der Fall ist. Es ist den Osterspielen des Mittelalters nachgebildet, hält sich aber frei von allen Derbheiten und Grotesken. Wahrscheinlich wurde durch dieses Osterspiel wegen des Auftretens der Mädchen in Düsseldorf Anstoß erregt. Es schrieb nämlich am 14. März 1626 der Jesuitengeneral Vitelleschi von Rom an den Provinzial Baving: In der Kirche zu Düsseldorf sollen zuweilen gewisse Dramen von Mädchen nicht hinreichend geziemend gespielt worden sein. Sollte dies wahr sein, so werden Sie ohne Zweifel diejenigen, die es angeht, bereits gemahnt haben. (*B. Duhr*, a. a. O. Bd. II 2, 25.)

*

Ein Krippenspiel.

2. 1640, Maria im Kapitol, Köln. — Weihnachtsdialog, gehalten an der Krippe zu Maria im Kapitol Ao. 1640.

Thema: Gerechtigkeit, Wahrheit, Erbarmen, Frieden kamen in Gott einander entgegen; so entstand der Plan, den Heiland vom Himmel zu schicken.

Personen: Natura humana, Gerechtigkeit, Wahrheit, Erbarmen, Frieden, Dankbarkeit, Güte, Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Starkmut, Demut, Bescheidenheit, Sanftmut, Keuschheit.

In langen Gesprächen wird der Erlösungsplan erörtert, bis schließlich das Jesuskindlein in der Krippe liegt.

Beispiele: Natur:

„O Gott, mein Lieb, mein höchste Zier, / Wie liegstu arm und bloß allhier!
Bistu des wahren Gottes Sohn, / Warumb hastu verlassen Deinen Thron?
Und liegst so ellendt in dem Stall, / Dem eigen gehört des Himmels Saal?
Wie heißt doch dieses Kindelein, / Das lieb und freundlich Schätzelein?

Erbarmen:

Das Kindelein heißt Jesus Christ, / Dein Heiland und Erlöser ist“, usw.

Gesang:

„Ihr Kinder von Jerusalem — laetetur concio — / Kombt fröhlich all nach Bethlehem —
laetetur etc.

Kombt her, kombt her, ihr Kinder fein — laetetur etc. — / Heut laß uns alle fröhlich
Hierher, hierher zum Kripplein eil“, usw. [sein!]

Hoffnung:

„Ey, nein, was schöne Füßelein, / Hat dieses zarte Kindelein!
Ganz freundlich lachet es uns ahn, / Wolt uns gewiß gern bey sich han.“

Zwischendurch werden gemeinsame Lieder eingeflochten, wie z. B.: „Laßt uns das Kindelein wiegen“, „Gegrüßet seystu“, usw.

Aus den Schlußversen:

„O Kind, o wahrer Gottes Sohn, / O Krippe, O Salomonis Thron,
O Stall, o schönes Paradeis, / O Stroh, wie Rosen rot und weiß,
Alles hie schön und lieblich ist, / Ja, hie ein wahrer Himmel ist“, usw.
„Du solts hienfür mein Leben sein, / Mein Trost, mein Freudt, mein Heil allein.
Mit Deiner Lieb zerknüpfe mich, / Daß ich bey Dir bleib ewiglich.“ Finis¹².

¹² Unserer Sammlung war ein Stück beigelegt, das 50 Folioseiten faßte, dessen Titel lautet: „Teutsches Spill von Musa, dem Jungferlein“. Später wurde das Spiel aus dem Einbände entfernt und ist verloren. Über den Charakter des Stückes sind wir nicht unterrichtet.

Ignatius-Spiele am Feste des Heiligen.

3. 1636, St. Brigida, Köln. — „Zehnfaches Lichtopfer dem heilsamen Licht der Welt, S. Ignatio, zu ehren auf- und angestellt durch die andächtige Versamblungh der catechismi der hl. Brigida.“

Es treten in dem Stück folgende 23 Personen in zwei Gruppen auf: Erste Gruppe: Ein Engel, der Bräutigam, die hl. Brigida. Zweite Gruppe: Es stehen im Chor der Kirche in der Runde 10 Jungfrauen. Vor jeder steht ein Knäblein, das ein Licht (Kerze) in der Hand trägt. Der Glaube, in königlichen Kleidern, mit verbundenen Augen, ein Kreuzlein auf der Stirn, einen Kelch in der Hand. Das Licht des Knäbleins ist weiß, mit grünen Kreuzen geziert; in der Mitte des Lichtes ist ein Täfflein angebracht, auf dem ein Spruch steht. Auf jeder weißen Kerze der 9 folgenden Knäblein findet sich ein Spruchtäfflein. Die Unschuld, mit hangenden Haaren, schneeweiß gekleidet, einen Spiegel vor der Brust, eine weiße Lilie in der Hand, ein grünes Kränzlein auf dem Haupte. Das Licht des Knäbleins ist mit Rosmarin umwunden. Die Buße, mit einem Sack bekleidet, umgürtet mit einer Kette, gekrönt mit Dornen, eine Geißel in der Hand. Das Licht des Knäbleins ist mit Dornen bespickt. Die Kinderzucht in Engelsingewandung, jedoch ohne Flügel, auf dem Haupte einen Blumenkranz, eine Rute in der Hand. Das Licht ist mit verschiedenen Blumen umwunden. Die Wissenschaft, königlich gekleidet und gekrönt, mit einem Buch und einem Szepter. Das Licht des Knäbleins ist mit Perlen und anderen Kleinodien geziert. Die gute Meinung, mit einem grünen Kranz auf dem Haupte und über dem Herzen, mit verbundenen Augen und einem Lineal in der Hand. Das Licht ist mit vielen Augen beklebt. Die Ewigkeit, gekleidet wie eine Jungfrau, zwei zusammengewachsene Herzen in der Hand haltend. Das Licht des Knäbleins ist mit Ringlein und Halsbändern behangen. Die Barmherzigkeit, königlich gekrönt, Tränen auf den Wangen, ein Brot und einen Beutel in der Hand. Auf dem Licht ist ein Goldguldin gemalt. Die Andacht, mit Rosen und Lilien gekrönt, ein feuriges Herz mit Strahlen umgeben in der Hand. Das Licht des Knäbleins ist mit Rosen und Lilien umwickelt. Das geistliche Leben, schwarz gekleidet, ein Kreuz in der Hand, einen Schleier über dem Haupte, eine Kette um den Hals herabreichend bis auf die Füße. Das Licht ist von einer goldenen Kette umzüngelt.

a) Vorrede: Der Bräutigam begrüßt seine Braut Brigida. Diese ermahnt sodann ihre Pfarrkinder, daß sie den hl. Ignatius loben und ihm für die empfangenen Wohltaten danken.

Als Beispiel Brigida:

„Ich bin sanct Brigida, eur Patronin; / Hört, wie ich jetzt gesinnet bin:
Aus meiner Schaar hab ich erwählt / Die frombsten Töchter; heut bestellt,
Daß sie Ignatio sagen auf / Der Reimen viel; mit hellem Hauff
Ihn loben, ehren, singen, preisen / Und schuldigen Dienst ihm erweisen,
Auf daß Gott diese meine Schaar / Durch seine Vorbitt hüt vor Gefahr,
Daß sie all Sünd und Laster meiden / Und endlich in Gottes Hand abscheiden.
Nun, meine Kinder, saget an / Und lobet ein so heiligen Mann,
Der aller eur Patron ist worden, / Weil er euch lehrt durch seinen Orden.
Darumb, o Ignati, o Gottesmann, / Ich Dich nicht genugsam loben kann,
Darumb, ihr lieben Töchter mein, / Laßt alle Zeit uns dankbar sein.“

Nun präsentiert der Engel dem hl. Ignatius die Opfergaben und erklärt sie.

„Ignati, glänzendt Licht der Welt, / Von Gott zu leuchten vorgestellt
Vor alle Menschen früh und spat, / Dein Licht also geleuchtet hat,
Daß der Vatter im Himmel drob / Geehret würt mit Preiß und Lob,
Dein Licht von außen glänztet zwar, / Doch innerlich so brinnend war,
Daß billig von so heilgem Brand / Du seist Ignatius¹³ genannt“ usw.

¹³ Der Name Ignatius wird hier, worauf später noch öfter angespielt wird, von ignis (Feuer) abgeleitet.

Die 10 Jungfrauen (Tugenden) werden nun vom Engel dem Publikum vorgestellt und erklärt. Zum Schlusse heißt es:

„Ja, auch gemelt Jungfrauen zehn / Sich jetzt auf Erden lassen sehn,
damit von ihnen weit und breit / All Welt mög lernen Dankbarkeit.
Schau und verricht, undankbar Welt, / Was Dir zu sehn ist vorgestellt.“

b) Abhandlung: Der Reihe nach hält jede der 10 Jungfrauen (Tugenden) eine lange gereimte Ansprache, in der sie zuerst den Schmuck ihrer Symbole und dann ihr Wesen erklärt. Jede Tugend zeigt, wie sehr sie vor Einführung des Jesuitenordens in Deutschland daniederlag, wie sie dann aber durch Ignatius und durch seinen Orden wieder zu Ehren kam. Darauf spricht das vor jeder Tugend stehende Knäblein einen kürzeren zusammenfassenden Schlußvers. Aus den langen Reden seien folgende Stellen zur Illustration herausgegriffen: Aus dem Texte der ersten Tugend, des Glaubens:

„Ein Jungfrau von göttlichem Stamm / Geboren bin; Glaub ist mein Nahm.
Ja, Kron und Szepter auch zugleich / Anzeigen thun mein Königreich.
Verbunden seid die Augen beid: / Dies ist des blinden Glaubens Streit ...
Hätts mich gesehen vor 100 Jahr¹⁴, / Ach nicht also geziert ich war.
Sekten, Zweispalt und Ketzerey / Mit ihren Klauen frech und frei,
Mit Waffen und gewehrter Hand / Von mir abzogen mein Gewand.
Des Kreuzes Zeichen auf der Stirn / Nicht leiden mocht ihr Tummel-Hirn,
Verstießen mich aus meinem Reich; / Ja, treuten Pein und Tot zugleich.
Mein Underthanen treu und fest / Mit Plagen viel wurden gepreßt.
Schwert, Feur, Rad, Galgen also gar / Dem Pabsttum zubereitet war“, usw.

Rettung brachte dem deutschen Katholizismus nur Ignatius mit seinen 9 Gesellen. Welchen Dank muß nun die jetzige katholische Jugend erzeigen?

„Mein dankbar Herz anzeigen will / Dies Licht schneeweiß mit Kreuzern viel
Gezeichnet; und geheimnisvoll / Zu Deiner Ehren brennen soll
Ein Licht, damit vergeßet nicht, / Ferners zu sein der Welt ein Licht.“

Refrain des Knäbleins:

„Heilger Ignati, gib, daß nicht / In uns erlösch des Glaubens Licht.“

Als Beispiel aus dem Texte der dritten Tugend, der Unschuld:

„Das Kleid schneeweiß, der Spiegel klar, / Lillien und Kränzlein also gar
Mein Ampt Dir machen will bekannt, / Unschuld vom Himmel bin gesandt“, usw.
„Kaum kund ein Kindlein gehn allein, / Sein erster Schritt muß Tanzen sein“, usw.

Der Sinn dieses Abschnittes ist: Ignatius hat der Unschuld in Deutschland wieder einen Ehrenplatz geschaffen. Refrain des Knäbleins:

„Mit Unschuld unser Herz erleuch! / Mach, daß sie nimmer von uns weich!“

Als Beispiel aus dem Texte der vierten Tugend, der Buße:

„Ich gedenk noch woll der Zeit, / Wann ich's gedenk, ist mir's noch leid,
Da weder Beicht noch Buß im Schwang, / Mit großem Seelenuntergang.
Wer einmal im Jahr beichten that, / Ein Wunderwerk verrichtet hat“, usw.

Der Sinn dieses Abschnittes ist: Ignatius hat in Deutschland den Bußgeist wiederhergestellt.

„Da wurden Beichtstuhl aufgerichtet, / Veracht der Ketzer falsch Gedicht.
Da funde man nicht Priester genug, / Die Kirch all Büßer nicht ertrugh“, usw.

Der Refrain des Knäbleins:

„Gib, daß wir tragen Sünden-Reu, / Damit der Straf wir werden frey.“

¹⁴ Also ca. 1536, da das religiös-kirchliche Leben vor der katholischen Reform tief daniederlag.

Als Beispiel aus der sechsten Tugend, der Wissenschaft:

„Unwissenheit die Welt regiert, / Der Mensch ins Vieh wird transformirt“, usw.

Der Orden des Ignatius brachte die Wissenschaft in Deutschland wieder zu Ehren.

„Bald wurden Schulen aufgebaut, / Die Lehr den Gesellen¹⁵ anvertraut,

Viel tausend Kinder zugeschickt, / Unwissenheit ganz unterdrückt“, usw.

Der Refrain des Knäbleins:

„In uns auch — dies wir bitten sehr — / Das Licht der Wissenschaft vermehrt.“

c) Schlußrede: Der Engel opfert mit den Kerzen die Herzen der Katechismuskinder dem hl. Ignatius auf:

„Schau freundlich an der Lichte zehnt, / So nun für Deinen Augen stehn,

So von Jungfrauen zehnt bereit / Zum Zeichen ihrer Dankbarkeit.

O Licht, o Schein, o Glanz, o Dunst, / O himmlisch Feuer, o Tugend-Brust!

Geschicket bist vom Himmel ab, / Daß nimmer laß zu brinnen ab.“

4. 1638, St. Brigida, Köln. — „Fünf leuchtende Ampeln zu Ehren des h. Ignatii von den Katechismus-Kindern zu St. Brigida angezündet.“

Personen: Der Bräutigam der hl. Brigida. Die hl. Brigida. Fünf Jungfrauen. Jede trägt eine Ampel in der Hand. Die Jungfrauen stellen dar: 1. Die Furcht Gottes, 2. Die Schamhaftigkeit, 3. Die Keuschheit, 4. Die Besserung des Lebens, besonders in bezug auf Zungensünden, 5. Die Erfahrung in Glaubenssachen.

Inhalt: Ignatius und sein Orden haben das Öl auf diese Lampen gegeben.

Bei diesem Spiel sowie bei vielen folgenden ist der Versuch interessant, das Publikum zu einer gewissen Mitwirkung heranzuziehen. So werden hier vor Beginn des Stückes gemeinschaftlich aus dem Gesangbuche zwei Lieder gesungen: „Ignatius bei stiller Nacht“ (S. 291) und „Jerusalem, du schöne Stadt“ (S. 289). Auch sind zwischen die Deklamationen der 5 Jungfrauen gemeinsame Gesangbuchverse und kurze Anfeuerungsreden der hl. Brigida und ihres Bräutigams eingeschoben.

Nach einem Prolog des Bräutigams und der hl. Brigida deklamiert jede der 5 Jungfrauen „Was Köln, diese heilige Stadt / Von Ignatio Guts empfangen hat“. Als Beispiel:

„Köln, der auserwählten Stadt, / Ist ihr dabei¹⁶ wohl ggangen.

Der Ketzer List und Irrthumb viel / Habens auslöschen wollen;

Daß nicht erreicht hat ihr Ziel, / Thust Du die Ampel füllen.

Geust in die Jugend reine Lehr / Und durch dieselb den Alten.

Wird also die jungfräulich Ehr / Die Stadt Köln behalten.“

5. 1639, St. Brigida, Köln. — „Lobspruch dem hl. Ignatio im Namen der löblichen Kinderlehr St. Brigida erstlich von der allgemeinen Patronin St. Brigida selbst, danach von fünf absonderlichen ihnen vorgesetzten Patronen: St. Edmund und St. Agnes, St. Katharina und St. Margareta, St. Ursula und ihren Gespielen ausgesprochen Ao. 1639, den 31. Juli, und von der erschienen Muttergottes beschlossen.“

Ordnung, in der die 21 Personen des Schauspiels die Kirche betreten: Zween kleine Knaben vor St. Brigida, so in der Kirche neben ihr stehen — St. Edmundus, der Knaben Patron, an dessen rechter Seit Christus als zwölfjähriges Knäblein mit dem Nahmen Jesus auf der Stirne — St. Agnes, der Töchter des ersten Quartirs¹⁷ Patronin, mit zween kleinen Mägdlein — St. Katharina, des zweiten Quartirs Patronin, mit zween kleinen Mägdlein — St. Margaretha, des dritten Quartirs Patronin, mit zwei kleinen Mägdlein — St. Ursula, des vierten Quartirs

¹⁵ D. h. den Gesellen des hl. Ignatius, den Jesuiten.

¹⁶ Bei der Seelsorge der Jesuiten.

¹⁷ D. h. der Mädchen, die im ersten Stadt-Quartier wohnen.

Patronin, mit vier kleinen Mägdlein — zwei kleine Engel, so nichts sagen — die Muttergottes Maria — das Symbol der Dankbarkeit.

Mit dem kirchlichen Volksliede „Kompt her, all Land“ (S. 219) wird im Gang der Kirche das Spiel eröffnet. Achtmal sind in die Darstellung gemeinsame Lieder eingestreut.

Den Inhalt kann man zusammenfassen in dem Satze: Seid dem hl. Ignatius dankbar, lobet ihn! Die einzelnen genannten Jugendpatrone treten zum Lobe des hl. Ignatius auf; jedesmal sprechen die ihnen beigegebenen Mägdlein den Refrain. Die Dankbarkeit, die Mutter Gottes, St. Ursula treten oft anfeuernd dazwischen.

Als Beispiel: St. Agnes spricht:

„Daß es (das Quartier) mir in Lieb der Tugend / Folgt durch Saur und Süß,
Rein behalt sein zarte Jugend, / Macht Ignatius.
Darumb Ignatium zu ehren, / Seid mit mir bereit!
Seinen Namen immer mehrten, / Sollt zu aller Zeit.“

Das erste Mägdlein, das St. Agnes zur Seiten steht:

„Habt Dank und Ehr vor gute Lehr!
Zu folgen Dir, bereit sein wir.“

Das zweite Mägdlein, so St. Agnes zur Seiten steht:

„Gott vor uns bit und uns errett
Vor des Teufels List zu aller Frist.“

Schlußvers, von der Mutter Gottes gesprochen:

„Gebet Gott die Ehr,
Der Ignatium euch geben
Und den Orden sein,
Daß sie führen euch zum Leben
Und zum Himmel ein.“

6. 1641, St. Brigida, Köln. — Das Vaterunser, rhythmisch rezitiert von der Katechismusjugend St. Brigidae am Feste des hl. Ignatius Ao. 1641.

Personen: Jede der sieben Bitten des Vaterunser ist durch ein Mädchen dargestellt. St. Brigida und die symbolische Figur der Andacht treten einleitend und zwischen dem Texte anfeuernd auf. Gemeinsame Lieder sind eingestreut.

Den Inhalt bildet eine Paraphrase des Vaterunser.

Aus dem Epilogus, von St. Brigida gesprochen:

„Ignatius, du heilger Mann, / Im Himmel hochgeehret,
Weil uns allsamt von Jugend an / Die Andacht hast gelehret.
Drumb haben wir zu Deiner Ehr / Bereit zu dies Kertzen,
Welch all zu Deiner Kirchen Zier / Wir schenken jetzt von Herzen.“

Die Kerzen werden sodann geopfert. Allgemeines Schlußlied.

7. 1642, St. Brigida, Köln. — Der englische Gruß, rhythmisch rezitiert von der Katechismusjugend St. Brigidae am Feste St. Ignatii Ao. 1642.

Personen und Gerüst dem Stück Nr. 6 entsprechend. Auch hier finden sich eingestreute gemeinsame Volkslieder. Von den kleinsten Mädchen werden Gedichte über das Leben und die Taten des hl. Ignatius zwischendurch aufgesagt.

Als Beispiel: Brigida:

„Kompt her, kompt her, o Töchter mein, / Kompt mitten auf den Platz hierein.
Dies ist der höchst erwünschte Tag, / Daran mit Lust vernehmen mag,
Was euch hat dieses Jahr gelehrt / Durch die Gesellschaft hochgeehrt
Ignatius, der feurig¹⁸ Man. / Kompt, zeigt mirs an auf diesem Plan.“

¹⁸ Anspielung auf den Namen Ignatius.

Nachdem sieben Mädchen das Ave Maria erklärt haben, tritt St. Brigida wieder auf:

„O gute Lehr! O löblich That! / Sagt an, wer euch dies gelehret hat.
Dem solt erzeigen Dankbarkeit, / Von dem euch kompt dies Wissenheit.“

Alle sieben Mädchen gleichzeitig:

„Der Lehrer ist Ignatius; / In Ewigkeit Dank haben muß.“

Sodann wiederholt die ganze Versammlung diesen Refrain.

Eine Stelle sei, hauptsächlich wegen ihres dogmatischen Inhaltes, noch herausgegriffen:

„Daß sie (Maria) auch von Erbsünd frei / Im Mutterleib empfangen sei,
Solches Jesu Gesellschaft lehrt, / Den Lob Mariae also mehrt,
Obwohl nicht glaubt dies jedermann¹⁹, / So nehmen wirs doch gläublich an.“

Sechs kleine Mädchen trugen nun Gedichte zu Ehren des hl. Ignatius vor. „Hierauf wurde aus dem deutschen Psalterbuche gesungen: ‚Maria voller Gnad‘, und zwar langsam, ernst und mit Gesten (!), was der Versammlung wunderbar gut gefiel.“ Gegen Schluß fragte St. Brigida die ganze Erklärung des Ave Maria nochmals in Versen ab. Die Kinder antworteten in Versen. Nach manchen eingestreuten Liedern und Zwischenspielen wurde sodann dem hl. Ignatius eine Kerze geopfert. Nach dieser Oblatio deklamierten 14 Mädchen gleichzeitig:

„Ignatius nimm an vor Dank / Dies unsern Dienst und klein Geschank
Und fahre fort durch Kinderlehr / Uns zu erleuchten wie bisher.
Bitt, daß nicht falle Jung und Alt / Durch Sünd und Schand in Teufelsgewalt.
Bitt, daß dem Wein und Frucht im Feld / Nicht schade Hagel, Hitz und Kält.
Bitt, daß aufhör durch alle Land / Krieg, Aufruhr, Diebstahl, Mord und Brand²⁰.
Bitt, daß dem Kaiser Gott im Krieg / Verleihe Glück, Triumph und Sieg.
Bitt Gott für Köln, die edle Stadt, / So Dich in großen Ehren hat.
Wend ab von uns den gähen Tod, / Groß Theurung, Krankheit, Hungersnot.
Bitt, daß aus diesem Jammerthal / Uns Gott aufnehm ins Himmelssaal.“

Darauf machen alle eine tiefe Reverenz in der Richtung des Venerabile. Te Deum laudamus. Schluß.

8. 1643, St. Brigida, Köln. — Symbolum apostolicum, rhythmisch erklärt vom Katechismus St. Brigidae am Feste des hl. Ignatius Ao. 1643.

Das Spiel vollzieht sich in denselben Formen wie Nr. 6 und 7.

Als Beispiel sei folgende Stelle aus dem ersten Glaubensartikel herausgegriffen:

„Die Wolk nicht Wasser geben kann / Eh Gott hab ein Gefallen dran.
Der Wind auch weht, die Luft gibt Kält, / Hitz, Hagel, Schnee, wans Gott gefällt.
Krieg, Pestilenz und Hungersnot / Fangt an, hört auf, wans Gott heißt gut“, usw.

Nachdem über den ersten Glaubensartikel ausgiebig von zwei sich gegenüberstehenden Chorführerinnen deklamiert worden ist, fragt die symbolische Gestalt des Glaubens, woher die Kinder diese Weisheit hätten. Alle antworten gemeinsam:

„Nach Gott wir dies Ignatio / Und seinem Orden schreiben zu,
Der uns hat in der Kinderlehr / Dies vorgehalten immermehr.“

Der Glaube fordert sodann zur Dankbarkeit auf.

Der Chor:

„Ignatio mit süßem Schall / Ein Lied wir wollen singen all.“

¹⁹ Der Satz, daß Maria „im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis ... von aller Makel der Erbsünde unversehrt bewahrt worden“ sei, wurde erst im Jahre 1854 von Papst Pius IX. als Dogma erklärt. Der Jesuitenorden allerdings war schon im 16. Jahrhundert für diese Lehre eingetreten.

²⁰ Wir stehen (1642) im Dreißigjährigen Kriege.

Der Chor singt:

„Wollen singen: Klingt Ignatio, / Seid freudig und von Herzen froh;
Schweig keiner still, singt all, klingt all / Ignatio mit süßem Schall.
Ignatio dies Ehr gebührt, / Weil seine Lehr zu Gott uns führt.“

Die kleinsten Mädchen:

„Ignatius, der sei geehrt, / Der uns durch sein Gesellschaft lehrt.“

Die ganze Versammlung singt darauf ein Ignatiuslied. Ähnlich wird jeder der 12 Glaubensartikel behandelt. Darauf folgt die Opferung der Kerzen an Ignatius unter einem gemeinsamen Gedichte. Ignatiuslied. Schlußgebet an Ignatius. Te Deum laudamus.

9. 1643, St. Columba, Köln. — „Conterfey (Bild) des hl. Ignatii, Stifters der Societet Jesu, Doctoren und sonderbaren Patronen der christlichen Jugend, abgerißen durch den Ecclesiasticum am 5. Capitel²¹, ausgesprochen von dem Catechismo St. Columbae Ao. 1643.“

Vier große und vier kleine Engel fordern zu Dank und Lob an Ignatius auf. Die Kirche preist, was Ignatius für sie getan hat. U. a. deklamiert sie:

„Darumb vor etwa hundert Jahr²² / Dieselbe schier im Fallen war.
Dann die Geistliche in gemein, / So dieses Hauses Seele sein,
Vom Fleisch, vom Teufel, von der Welt / Waren zu Boden schier gefällt“, usw.

Die drei göttlichen Tugenden, sodann die vier sittlichen Tugenden preisen Ignatius für das, was er in ihrem Sinne gewirkt hat. Sodann treten 17 „Königreich, Herzog- und Fürstentumb“ mit ihren Symbolen auf: Österreich (Brunnen), Deutschland (Schiffsmann), Spanien (Mond), Italien (Sonne), Frankreich (Lilie), Ungarn (Regenbogen), England (Rose), Böhmen (Weihrauchbaum), Polen (Feuer), Bayern (Rauchwerk), Niederlande (goldenes Faß), Brasilien (Ölbaum), Indien (Cypresse), Japan (Palmbaum), Portugal (?), China (hl. Xaverius), Köln (!). Jedes Land ist durch ein mit seinen Symbolen geschmücktes Mädchen dargestellt; die Deklamationen, die an das Symbol anknüpfen, laufen darauf hinaus, zu zeigen, was der Jesuitenorden für das Land gewirkt hat.

Beispiel: Bei den Niederlanden (goldenes Faß) heißt es u. a.:

„Ignati, o Du guldnes Faß, / Gezieret über alles Maß.
Ein Faß, so da gemacht allein / Aus purem Gold und Edelstein.
Mach, daß ich armer Klotz der Erd / Ein auserwähltes Faß auch werd“, usw.

Zwischen die einzelnen Darbietungen sind gemeinsam gesungene Volkskirchenlieder eingestreut. Der Schluß des Epiloges sei noch mitgeteilt:

„Dann er (Ignatius) zu guter Letzt / Hat seinen Rock²³ nur Köln versetzt;
Ja, welches ich noch höher acht, / Er selber kam zu mir bei Nacht²⁴.
Ignati, hätt ich tausend Mund, / Ich Dir nit gnugsam danken kunt.
Darumb, Ignatio, wer kann, / Sag dank, sing, kling, zünd Lichter an!“ Finis.

10. 1643, St. Cunibert, Köln. — „David, Obsieger vom Goliath, vom Bär und vom Löw. Repraesentirt St. Ignatium, Stiffftern der Societät Jesu, welcher dem Teufel, dem Fleisch und der Welt obsieget. Exhibirt am Fest des hl. Ignatii durch den Catechismus St. Cunibert Ao. 1643.“

²¹ Ecclesiasticus, Cap. 5 gibt Lebensregeln, wie sie von Ignatius verwirklicht wurden.

²² Etwa 1543.

²³ Eine Sutane des hl. Ignatius († 1556) kam im Jahre 1553, also noch zu seinen Lebzeiten, nach Köln und wurde hier als kostbarste Reliquie der Jesuitenkirche, später in einem kunstvollen und kostbaren Schreine, aufbewahrt.

²⁴ Legende. Ignatius soll etwa 1550 dem Rektor des Kölner Kollegs Leonard Kessel erschienen sein.

Argumentum: „Dem David nach erlangtem Sieg über Goliath, über den Bär und den Löw geben die Töchter Sions Ehr und Lob; David aber lehnt alles ab und gibt Gott allein die Ehre. Durch ihn wird verstanden St. Ignatius, Obsieger des Teufels, des Fleisches und der Welt, der in allem allein gibt Gott die Ehr und dem Namen Jesus, dessen fünf Buchstaben die fünf Steine Davids seind.“

Personen: Zehn Töchter Sions: Jahel, Esther, Sara, Vasti, Salome, Merola, Abigail, Rachel, Judith, Axa. — David. — Bernardin, Lewardin, Goliardin. — Regina catechismi St. Cuniberti. — Chor der Kinder. — Das Echo.

Das Echo wiederholt aus dem Hintergrunde die letzten Worte, z. B. (David spricht):

„Dir sei Lob, Ehr und Dank, o barmherziger Gott (Echo: Gott),
Und billig, weil Du mich rettetest aus aller Not (Echo: all der Not).“

Als Beispiel aus den Rezitationen der Töchter Sions:

„Wer bringet uns den vollen Mond? / Wer schleift ihm die Spitzen?
Wer heißt die Fluß vom Felsen gahn? / Wer macht die Brunnlein spritzen?
Wer wickelt hoch in Wolken ein / Die Spitz der wilden Berge?“ usw.
„Er schicket aus die Vögelein / Auf leeren Wolkenstraßen,
Er wählet ihn die Federlein / Schön über alle Maßen“, usw.

Zum Schluß heißt es u. a.:

„Bitt, daß aufhör durch alle Land / Krieg, Aufruhr, Diebstahl, Mord und Brand“, usw.
„Bitt, daß dem Kaiser Gott im Krieg / Verleihe Glück, Triumph und Sieg“²⁵, usw.

Am Ende des Spieles teilt ein Engel allen Kindern auf silberner Schale im Namen des hl. Ignatius Zucker aus. Dankesang der Kinder:

„Nun lobet all den Zuckermann / Ignatium, die Zucker han.
Ignatius, ein Kinderfrund, / Uns diesen Zucker hat vergundt.
O lobet all die Zuckerhand / Ignatii, und sagt ihm Dank.
Ignatii, Du Zuckermann, / Gnug ich Dir nit danken kann.
Dank, Dank sei Dir, o heiliger Mann! / O tausend, tausend Dank nehm an!
O Zucker, Zucker, süßer Herr, / Gib uns der Gaben noch als mehr.
Ignati, o sehr zuckerreich, / Wolls helfen uns zu Gottes Reich.
Mit Dir sey überall gelobt / Der übermaß barmherzig Gott.“ Finis.

*

Ursulaspiele am Feste der Heiligen.

11. 1640, St. Cunibert, Köln. — „Zur großen Ehre Jesu Christi, des Bräutigams der Jungfrauen, der Jungfrau-Mutter, der hl. Jungfrauen und Martyrinnen Ursula und ihrer Gefährtinnen hat der Katechismus St. Cuniberti zu Köln in der Kirche der hl. Ursula diese Rhythmen aufgeführt am 20. Oktober (am Tage vor St. Ursula) Ao. 1640.“

Personen: Vier Engel, dahinter fünf Knaben. Dahinter St. Ursula; unter ihrem Mantel: Clara, Cäcilia, Mechtildis, Elisabeth; zur Rechten der hl. Ursula: Johanna, Gudula, Gertrud, Barbara; zur Linken: Christiana, Margaretha, Agnes, Katharina, Agatha.

Thema: Was St. Ursula für Köln getan hat.

Beispiel: Der erste Engel:

„Laßt singen heut, laßt fröhlich sein, / Laßt fahren alle Schmerzen!
St. Ursula, die Jungfrau rein, / Mit aller Freud des Herzens,
Christi Gespons und Martyrin, / Laßt uns mit Fleiß verehren,
Die edle liebe Königin, / Ihr Ehr wir wollen mehren! ...
Mit was Gemüt und Tapferkeit / Habens ihr Blut vergossen,
Das durch die Gassen weit und breit / Gleich wie ein Bach geflossen.“ ...

²⁵ Wir stehen im Dreißigjährigen Kriege (1643).

Es folgen lange Deklamationen, dazwischen Verse der Knaben und Lieder des Volkes aus dem Psalterium. Es wird St. Ursula eine Kerze geopfert.

Beispiel:

„Ach, möcht ich doch darunter sein, / Sankt Ursula, dem Mantel!
Ach, möcht ich doch bei Dir stehn / Und, wo Du hingehst, mit Dir gehn!
Mit dem so schönen Lämmelein, / Mit Deinem Bräutigam hüpsch und fein!
O Jesu, Freund des Herzens mein, / Mein höchstes Gut, mein Lust allein!
Ach, laß mich doch darunter sein, / Unter den zarten Lilien Dein“, usw.
(Gudula:) „Der Erden Lust, (Margaretha:) der stinkend Wust, /
(Gudula:) All Freud der Welt (Margaretha:) mir gar mißfällt.
(Gudula:) Dich such allein, (Margaretha:) bei euch zu sein, /
(Gudula:) Beim Lämmelein, (Margaretha:) beim Jesulein!“

12. 1643, St. Laurentius, Köln. — Drama, aufgeführt in der Kirche St. Ursula, am Tage vor ihrem Feste (20. Oktober) im Jahre 1643 von der katechetischen Jugend zu St. Laurentius.

Thema: „St. Ursula wird verehrt von der Stadt Köln und dem Katechismus St. Laurentius mit drei Kronen, der der Märtyrer, der Jungfrauen und der Lehrer.“

Personen (22): Colonia mit zwei Engeln, die Schild und Stab tragen. — Laurentia, Basilissa, Juliana, Lucia, rot gekleidet; sie bringen St. Ursula eine Märtyrerkrone und rote Rosen. — Laureia, Virginia, Melitta, Eugenia, weiß gekleidet; sie opfern St. Ursula eine Jungfrauenkrone und weiße Lilien. — Laureata, Melania, Sophia, Eudoxia, blau gekleidet; sie opfern eine Krone von blauer und gelber Farbe. — Die doctrina christiana. — St. Ursula, ihr zur Seite St. Cordula und St. Christiana. — Cupido, der Irrtum, Sathan.

Aufzug: In dieser Ordnung ging der Zug der Spieler von St. Laurentius nach der Kirche St. Ursula. Dies bedeutete sicherlich eine aufsehenerregende Propaganda. Unterwegs kam man an der Jesuitenkirche vorbei. Die Schauspieler zogen hinein und opferten dort unter der Recitation von Rhythmen (die aber leider verloren sind) eine Kerze.

Beispiel aus dem Prolog:

„Es war mein Wunsch und mein Begierd, / Daß St. Ursula gezierd
Würde mit Kerzen, Spruch, Gesang, / Das ergebe einen hellen Klang
Durchs Kölsche Stift und ganz Brabant, / Welsch, Spanien, Teutsch und Engelant“,
„Aber steh still, was kommet da? / Ich glaub, es ist St. Ursula. (usw.)
Sie trägt der Königinnen Pracht, / Purpur, Szepter und Kron, geb acht!
Es ist Ursula mit dem Pfeil. / Sie eilet zu uns in der Eil“, usw.

In der Abhandlung werden unter Ansprachen der Gruppenführerinnen, der diesen zugesellten Jungfrauen, unter Gesängen des Chores und unter kirchlichen Volksliedern die drei Kronen überreicht und Kerzen geopfert.

Als Beispiel: Bei Überreichung der Lilienkrone singt der Chor:

„St. Ursula nim hin die Kron / Der Lilien weiß; bleibe Patron
Der Jungfern all und dieser Stadt, / So diese Kron verehret hat.“

Ursula:

„Colonia, Laurentia, / Laureia und Laureata,
Euch mit euer Kinderschaaren / Der gütig Gott will bewahren!
Ihr sollt unter dem Mantel mein / Alle als mein eigne sein!
Ihr sollt mir sein ein wehrtes Pfand, / Euch will ich tragen auf die Hand“, usw.

Es wird dargelegt, wie die Kölner Jugend durch St. Ursula vor Sünden geschützt sein wird:

(Christiana:) „Der höllisch Sathan furieux / Auf sie wird lauern curieux,
Umb sie zu stürzen in die Sünd / Durch falsch Praktik und böse Fründ“, usw.

Aus dem Epilog:

„Ihr zu schauen mit groß Geduld, / Habt aufgewartet der Unschuld,
Sanct Laurenty Kinderlehr, / Was sie zu Sanct Ursulae Ehr
Jetzt hat gesungen und gesagt, / Zu ihrem Lob auf die Bahn bracht.
Alles hat vor diesmal sein Endt. / Drumb Euch auf sondre Andacht wendt!
Oder geht heim und tadlet nicht, / Was Euch an unsrem Spruch gebricht.
Zu Gottes Ehre ists angestalt / Und Ursulae; unsre Einfalt
Darumb mit reiner Meinung recht / Nimm auf dies Werk, ob es schon schlecht.
Ursula, alle bitten Dich, / Wend ab des Todes ewigen Stich
Von denen, so dich gerne ehren / Und Deine Feste helfen vermehren.“
Te Deum laudamus.

13. 1644, St. Columba, Köln. — „Kertzenopfer zu Ehren der hl. Jungfrau und Martyrer Ursulae und 11 000 ihrer Gesellschaft. Zu Köln geschehen Ao 1644 am Vortage ihres Festes in ihrer Kirche von dem catechismo oder der Kinderlehr- Jugend der Pfarrkirchen St. Columbae.“

Personen: (Es ist dies das einzige Theaterstück, bei dem uns auch die Namen der mitwirkenden Kinder überliefert sind. Sie gehörten alle zur Pfarrei St. Columba.) Prologus: Gertrud Kop — St. Columba: Gudula Kövenich — Columbina: Katharina Kempis — Jubila: Gertrud Fabri — Tithonia: Katharina Demens — Rosaria: Katharina Krebs — Cynthia: Katharina Lehrop — Lucifera: Margaretha Elisabeth Dulmanns — Aquila: Anna Elisabeth Kövenich — Lucretia: Anna Maria Reinartz — Cordula: Anna Katharina Schorn — Eulalia: Margaretha Kannengießer — Maria Agnes Goldschmidt, Gertrud Linden, Sophia Leiweg opfern ein reines Herz — Maria Lipmanns, Maria Elisabeth Lip, Judith van der Steigen opfern ein fruchtreiches Herz (cor fertile) — Anna Merls, Elisabeth Trimborn opfern ein demütiges Herz — Margaretha Funke, Maria Agnes Goldschmidt, Katharina Lehrop opfern ein feuriges Herz — Gertrud Kannengießer opfert ein zerknirshtes Herz — St. Ursula: Gertrud Demens; sie nimmt die Gaben entgegen — Catharina Clara Sechten bildet den Beschluß (d. h. sie spricht den Epilog). — Dazu vier ehrenwerte Jungfrauen von St. Columba und sechs von St. Ursula (als Begleiterinnen dieser beiden Heiligen). Es traten also 36 Personen auf. Einzelne spielen gleichzeitig zwei Rollen.

Thema: Fünf Herze werden St. Ursula geopfert.

Als Beispiele:

„St. Ursulam ihr loben wolt / Und wißt nit, wie ihr es thun solt.
Ist sie nit gewest bei Tag ein Sonn, / Bei finster Nacht ein heller Mon?
Ist nit gewest ein guldner Ring, / Ein Garten voller guter Ding?
Ein Morgenröt, ein Morgenstern, / Ein hochfliegender Adeler?
Ein brennends Feuer, ein lichte Flamm, / Damit anzündet jedermann?“ usw.
„Das Herz ist lieb, das Herz ist werth, / Beym Herzen Tod und Leben kehrt;
Darumb, mein ich, nichts werther kundt sein, / Als daß wir geben Hertz allein“, usw.
„Verdorben haben wir viel Zeit, / Den losen Leib zu zieren.
Un dieses nun, ein anders Kleid / Müßt ihr schön ausstaffiren.
Das Haar bis auf die Schultern hing, / Mit Eisen kraus flammiret.
Zu Haus keine vom Spiegel ging, / Auf daß ja nichts falliret.
Brasiletten und gulden Kett / Beschwerten Hals und Arme“, usw.

Prolog, Abhandlung, Epilog, Te Deum. Sehr lange Reden, wenig Handlung. Eingestreute gemeinsame Kirchenlieder.

14. 1645, St. Peter, Köln. — „Der hl. Jungfrauen und Martyrin St. Ursulae sampt ihrer triumphirender Gesellschaft beyde Marter- und Jungfrau-Kränzlein, durch elf vnderscheidliche Gleichnisse oder Bildnisse vorgestellt.“

Personen: Colonia, Florentina, Clementia, Eutropia, Eugenia, Columba; Placida, Carphora, Euphrosyna, Cordula, Pinnossa, Ursula, Fides, 12 Symbole tragende Kinder, 4 Engel, die Colonia und Fides geleiten (29 Personen). Zuweilen werden Lieder von einer Sängerin abschnittsweise vorgesungen, zuerst von den Schauspielerinnen, dann von der ganzen Versammlung wiederholt. Im Manuscripte sind einzelnen Liedern Noten beigegeben.

Verfasser und Schicksal des Spieles: Diese Rhythmen wurden im Jahre 1645 von P. Jakob Gippenbüsch, dem Katecheten von St. Peter, verfaßt und erstmalig aufgeführt. Dann wurden sie alljährlich zu St. Ursula gespielt. So noch im Jahre 1654 vom Katechismus St. Brigida. So sollte auch, wie P. Johann Kritzradt meint, in den kommenden Jahren fortgeführt werden.

Als Beispiel: Lied (mit Noten):

„Kommt her, Jungfräulein zart und jung, / Zugleich erhebt Gemüth und Zung,
Sanct Ursula zu loben,
Ursula, die Königin, Jungfrau zugleich und Martyrin, / Zum Himmel hoch daroben.“

Prolog. Colonia, geschmückt mit einem Zinnenhelm, trägt in der Rechten das Szepter, in der Linken eine Kerze. Der eine der sie begleitenden Engel ist mit einem Federhelm, der andere mit dem Stadtschild geziert.

„Kompt her in Eil, nicht säumet euch, / Fremdling und Bürger allzugleich,
Bringt her Gesicht und Ohren!
Was euch allhier erklären will, / Merkt auf, jedoch in höchster Still,
Sonst wär all Müh verloren.
An meiner hochgethürmten Kron, / An diesem Helm und Waffen schon
Ich sichtlich bin zu kennen.
Ein Stadt mit dreier Kronen Zier, / Im Schild eilf blutige Tropfen führ,
Köllen mich alle nennen.
Mit Kronen drei mich zieren zwar / Melchior, Kaspar und Balthasar,
Die hochgeehrten Weyßen.
Dich Ursula mit Deinem Heer / So vieler tausend Martyrer
Eilf Tropfen immer preißen.
Merkt aber wohl: Ins weiße Feld / Blutrote Tropfen seindt gestellt;
Die Ursach kürzlich lehre:
Die Tropfen rot: der Märtyr Blut, / Das weiße Feld bedeuten thut
Der Keuschheit Zier und Ehren“, usw.

Als Beispiel aus der Abhandlung: Florentia in langem weißem Gewande mit purpurroten Streifen. Clementia, einen Pfeil in der einen, eine Kerze in der anderen Hand. Die Symbole der Begleit-Kinder sind ein Ochs und ein Lamm. Aus ihren langen Wechselgesprächen:

„Florentia ward ich genannt, / Da mich mit ihr aus Engelland
That Ursula wegführen.
O eine wohlerwünschte Reis'; / Durch diesen Weg ins Paradeis
Ganz fröhlich ging spaziren“, usw.
„Von Jugend an ich ihm zu lieb / Standhaft in erster Unschuld blieb
Gleich einem zarten Lämmlein“, usw.

Ähnlich die andern Gruppen, z. B. Columba und Placida; jede trägt in der einen Hand einen Pfeil, in der anderen eine Kerze. Die Symbole der Begleit-Kinder: eine Taube, Perlen und eine Krone, ferner Äpfel und Nüsse (Äpfel als Symbol der Jungfrauschaft, Nüsse als Symbol des Martyriums). Jede Gruppe opfert nach ihrem Auftreten die Kerzen.

Gegen Schluß: St. Ursula, einen Pfeil in der einen, eine Kerze in der anderen Hand. Die Kinder tragen als Symbole Sonne und Mond.

„Euch Ursula sehr wohl bekannt, / Ein Tochter bin aus Engelland
 Von königlichem Stamme.
 Um Christi Lieb ein großes Heer / So vieler tausend Martyrer
 Geführet hab zusammen.
 Athernum, mir gleich von Stamm, / Ich haben sollt als Bräutigam,
 Ihm ward zur Eh gegeben.
 Aber von mir Herr Jesus Christ / Zum Bräutigam erkohren ist,
 Mit ihm wollt ewig leben.
 Gleich wie die Sonn ganz einsam bleibt, / All Finsternis allein vertreibt
 Und kein Gesellen leidet,
 Also ein Jungfrau keusch und rein / Will einsam und alleinig sein,
 Männergemeinschaft meidet“, usw.

Chor der Kinder:

„O Ursula, o Sonn, o Mon, / Dich hat erwählet Gottes Sohn
 Zu seiner Braut gar eben.
 Erhalt uns Gnad, zu folgen Dir, / Daß endlich auch gelangen wir
 Zum himmelischen Leben.“

Dieser Vers wird vom Volke wiederholt. Opferung der Kerze.

Epilog. Der Glaube, eine Taube auf dem Haupte, in der Rechten ein Szepter, in der Linken Schlüssel und eine Bischofsmitra. Der eine der Begleitengel hält ein geöffnetes Buch, der andere ein von einem Rosenkranz umschlungenes Kreuz.

„Hört nun zum Schluß, Umsteher all, / Versamlet hier in großer Zahl,
 Hört an mein heilsam Lehre:
 Ein Gott, ein Glaub, ein Tauf ist zwar, / Dadurch die Christen allsogar
 Die Seligkeit erlangen,
 Daß ewiglich verdammet sei, / Wer Sekten, Spaltung, Ketzerei
 Mutwillig thut anhangen.
 Den wahren Glauben immerdar / Vor 1000 und 600 Jahr
 Ihr habt allhie ernähret.
 Gebt fleißig acht, habt gute Wacht, / Daß er hinfüro Tag und Nacht
 Bey euch bleibt unversehret.
 Bey euch ja ruhen jederzeit / Die Erstlinge der Christenheit,
 Die Weisen dreige krönet.
 Euch Christi Blutzeug Gereon / Mit seinem tapfern Kriegsheer schon
 Zu schützen ist gewohnet.
 Euch endlich Ursula fürwahr / Sampt ihre schön Jungfrauenschaar
 Den rechten Glauben lehret.
 Glauben und Werk zusammengesetzt! / So wird ohn Zweifel euch zuletzt
 Ein seeliges End bescheret.“ Lied. Schluß.

*

Feier zum hundertjährigen Bestehen des Jesuitenordens im Jahre 1640
 (Ignatiusspiele.)

15. 1640. St. Brigida, Köln. — „Hundert Wachslichter der vom Himmel glänzenden Sonnen, Ignatio, welche vor 100 Jahr aufgangen und bishero der ganzen Welt geschienen“, aufgeopfert und angezündet im hundertsten Jahr der löblichen Societät Jesu in deroelben Kirchen von den Katechismuskindern St. Brigidae.

Erstlich, sobald man in die Kirch kommen, hat man angefangen zu singen ein Liedlein von dem hl. Ignatio. Hernach angefangen zu sprechen wie folgt: (Prolog: St. Brigida beruft ihre Kinder zum Lob der geistlichen Sonne Ignatius). Hernach wird gesprochen von vier

Engelen wie folgt: (Aufforderung Ignatio 100 Kerzen zu opfern). Darauf folgen vier Mägdlein und sprechen wie folgt:

„Ignatius, recht feurig Geist, / Dann ihn entzündt der heilig Geist;
Indem dies Feuer die Welt entzündt, / Die Finsternus allsbald verschwündt“, usw.

Die letzten Verse werden gesungen.

In der Abhandlung wird der Vergleich des hl. Ignatius mit der Sonne durchgeführt.

Als Beispiel:

„Es höchlich zu verwundern ist, / Wie schnell der Lauf der Sonnen ist,
Dann man von den Astrologis²⁶, / Welch alle schier thun lehren dies:
Versteht, daß sie in einer Stund / Fortlaufe umb die Erde rund
Gar schnell, geschwind, in aller Eil / 225 Meil.
Hier ist auch Ignatius / Mit seim Gesell Xaverius,
Jawohl die ganz Societät / Der Sonnen gleich, indem man seht,
Daß sie in einer kurzen Zeit / Von 100 Jahr gelaufen so weit
Durch frembdes Land und neue Welt, / Durch wilde Meer, durch raues Feld,
Darinnen sie die Christenheit / Vermehrt und glücklich fortgebreit“, usw.
„Der Tugend viel er drein gepflanzt, / Das Gold der Lieb, der Keuschheit Kranz,
Die Andacht, so jetzt lag im Stroh, / Die Demuth, so schrie mordio,
Die Geduld, so wahr verlohren, / Den Seeleneifer, so erfroren,
Den wahren Glauben, so erkaltet, / Die Frombheit, so ganz veraltet“, usw.

Gegen Schluß: „Allhier hat man angefangen zu singen ein Liedlein von dem hl. Ignatio; interea haben acht Engel alle Kerzen der Katechismuskinder abgeholt und dem hl. Ignatio aufgeopfert.“ Gedichte und Gesänge sind eingestreut. Ansprache der vier Engel an die Kinder. Epilog der hl. Brigida. Te Deum.

16. 1640, St. Columba, Köln. — „Plausus Terrestris et Coelestis“, dargebracht durch die katechetische Jugend von St. Columba am Ignatiusfeste.

Thema: Deutschland beklagt sich, daß es wegen des Kriegselendes nicht wie die andern Länder das Jubiläum der Gesellschaft Jesu feiern könne. Es läßt sich durch Köln vertreten, welche Stadt durch den Krieg am wenigsten gelitten hatte. Köln legt nun die hauptsächlichsten Wohltaten dar, die es vom hl. Ignatius empfangen hat. Darauf fordert Köln die Tugenden auf, zu verkünden, wie sie durch den Jesuitenorden gefördert worden sind; 12 Tugenden legen daraufhin dar, wie sie in diesem Jahrhundert in Deutschland, besonders aber in Köln, durch den Jesuitenorden gepflegt, erhalten und vermehrt worden sind. Colonia fordert die Kinder zum Dank gegen Ignatius und seinen Orden auf. Die Gesellschaft Jesu wird verglichen 1. mit einem Baume (gepflanzt an Wasserbächen, Ps. 1, 3; 2. mit einem auf sieben Säulen erbauten Hause; 3. mit den Arbeitern im Weinberge, Mt 20; 4. mit einem Heere, 5. mit den Engeln, 6. mit einem Weinstock, 7. mit einem verschlossenen Garten, 8. mit einer brennenden Lampe. Es folgt sodann Danksagung an den Orden für die im ersten Jahrhundert seines Bestehens von ihm empfangenen Wohltaten und Bitte, im zweiten Jahrhundert so fortzufahren. Zum Plausus coelestis: Die Stadt Köln bittet die Himmelsbewohner, heute in ihrem Namen dem hl. Ignatius und seinem Orden Dank zu sagen; acht hl. Jungfrauen besorgen dies, indem jede einzelne darlegt, in welcher Tugendübung sie einstens auf Erden durch den Orden gefördert wurde. Engel rufen die katechetische Jugend zum Dank gegen Ignatius und seinen Orden auf. Die Katechismusjugend von St. Columba opfert sodann ihre Kerzen.

Als Beispiele: Deutschland:

„Ich Teutschland, aller Lande Königin, / Der Freud allein nicht theilhaft bin,
Weil ich so ganz des Schmerzes voll²⁷, / Daß weinen ehr als lachen woll,

²⁶ Der Verfasser huldigt also der geozentrischen Weltauffassung.

²⁷ Dreißigjähriger Krieg!

Also bin ich genommen her / Von Krieg, Mord, Brand und Ketzelerlehr.
 Dennoch ich es nit leugnen kann, / Bekenne es für jedermann,
 Wie daß Loyola meine Ehr / Verfochten und beschützt sehr,
 Faber²⁸ und Canis²⁹ mit der Kron / Erhalten haben meinen Thron“, usw.
 „Darzu sogar auch nach dem Tod / Die Lieb (des hl. Ignatius) nicht abgenommen hat.
 Domals noch meiner eingedenk / Für allen andren er mir schenkt
 Den Rock³⁰, mit dem bei Lebenszeit / Er seinen heiligen Leib bekleid,
 Des Kraft noch heut und göttlich Stärk / Bewahret wird durch Wunderwerk“, usw.

Keuschheit:

„Lutherus, als in Sünd versenkt, / Sich an die Welt und Fleisch gehenkt,
 Ein Jungfrau auch, so Gott vermählt, / Zu einem Weib sich auserwählt.
 Venus alsbald nahm Überhand; / Ich wurd kassirt und fortgesandt.
 In Klöstern, da sonst war mein Statt, / Sogar kein Platz mehr übrig hat.
 Und wär mit mir ganz ausgewest, / Loyola wan nicht Hülff geleist“, usw.
 „Die Keuschheit mannig Jungfrau hält / Und bleibt im Feuer unverzehrt
 Als wans ein Salamander³¹ wär. / Derselben auch ein großer Hauf
 Zeichen des Siegs ein Blum setzt auf³². / Dieselben hat er (Ignatius) auch armirt,
 Wie sichs zu solchem Streit gebürt“, usw.

Der himmlische Bräutigam wird beschrieben:

„Er ist so schön, daß Sonn und Mon / Weit seiner Schönheit weichen.
 O goldgelb Haar! O Augen klar, / Bronnen seid ihr des Lebens.
 Aus Helfenbein schneeweiße Händ, / Lefzen blutrot umgeben.
 Er ist so reich, daß ihm ungleich / Aller Werelt Schätze“, usw.

Cäcilia, die Musik darstellend, die früher der Eitelkeit, jetzt aber durch Verdienst des hl. Ignatius dem Cultus dient:

„Ihr vom Sange, süßem Klange, / Musikanten weit berühmt,
 Die durch Künste nicht umbsonsten / Durch die ganze Welt berühmt,
 Stimmt die Orgel, netzt die Gurgel, / Fanget an ein süß Gesang,
 Musiziret, coloriret, / Singet heut Loyola Dank.
 Jetzt tief brommet, die Stimm krummet, / Mäßig, hoch und niedrig singt.
 Trutzet allen Nachtigallen, / Mit der Stimm in Himmel dringt.
 Keine Geigen sollen schweigen, / Cither, Lauten, Saitenspiel,
 Noch Kornette, noch Trompette / Sollen jetzund schweigen still.
 Laßt die Trommen auch grob brommen, / Alle Sänger seindt heut froh.
 Lobet, preiset, Dank erweist / Dem heiligen Ignatio“, usw.

17. 1640, St. Georg, Köln. — Acht Tugenden, aus dem Namen des hl. Vaters Ignatius entnommen, im Jahre 1640, dem Jubeljahre der Gesellschaft Jesu, zu Köln in der Societät Kirche von der Katechismusjugend von St. Georg vorgestellt.

²⁸ Peter Faber, einer der ersten Genossen des hl. Ignatius in Paris, war der erste Jesuit, der deutschen Boden betrat. Im Jahre 1543 weilte er in Köln.

²⁹ Der hl. Petrus Canisius, der zu Köln zum Eintritt in den Orden angeregt wurde und auch später in Köln anwesend war.

³⁰ Siehe frühere Anmerkung. Die Sutane oder an sie angerührte Bilder wurden besonders an schwangere Frauen zur Erzielung einer glücklichen Geburt angerührt.

³¹ Galt als gegen das Feuer gefeit.

³² Es ist dies eine Anspielung auf die von den Jesuiten geleitete Congregatio Ursulana in Köln (Jungfrauen- und Witwenkongregation). Zwei Jahre später ergaben sich zu Köln unter den Jesuiten und der Kongregation lange und heftige Zwistigkeiten über das Tragen einer Feder auf dem Hute als Zeichen der Zugehörigkeit zur Kongregation. (Siehe B. Duhr, II 2, 87 ff.)

Folgende sind die acht Tugenden, die in ihren Anfangsbuchstaben den Namen S. Ignatius ergeben:

Submissio seu humilitas,
Immaculata castitas,
Gratitudo in Deum et homines,
Nominis Jesu et honoris divini propagandi zelus,
Amor Dei et proximi,
Timor Dei et pietas,
Invicta in adversis patientia,
Voluntatis cum Deo conformitas,
Sanctitas admiranda.

Diese neun Virtutes stehen in der Reihe; vor jede ist ein als Engel gekleidetes Kind positioniert, das eine Kerze trägt, an der ein großer buntgemalter Buchstaben befestigt ist, so daß sich aus diesen der Name S. Ignatius ergibt. — Ansprache des hl. Georg. — Prolog. — Gemeinsames Lied. — Erster Teil der Abhandlung: Bekehrung des Ignatius.

Als Beispiel:

„Frohlocket heut, ihr Menschen all, / Mit hellem Thon und großem Schall,
Weil man in der Societät / Ein Freud- und Jubeljahr begeht“, usw.

Es werden u. a. „neun Chör der hl. Engelen von S. Georgy catechismo zum Freudenfest der Societät Jesu geladen“.

N.B. Die folgenden Rhythmen wurden im selben Jahre (1640) von Peter Grevenbruch mit den Noten gedruckt und von verschiedenen Katechismen anderer Kirchen gesungen. Ein Lied von neun Strophen mit Noten auf den hl. Ignatius ist beigegeben. Im zweiten Teile der Abhandlung treten die aus dem Namen S. Ignatius sich ergebenden Tugenden auf. Als Beispiel:

Georgius:

„Nun wohlan, ihr Kinder alle, / Lobet Gott mit großem Schalle,
Lobt, preist ihn früh und spat / Für alle seine Wohltat,
So er Ignatio gegeben / In diesem und jenem Leben.“

Vier Mädchen:

„Sooft soll Gott geprießen sein / Als weißer Tröpflein in dem Rhein,
Soviel, da Fisch seid in dem Meer, / Sooft sein Glori sich vermehrt!“

Es wurden noch weitere Lieder eingestreut, die von Peter Grevenbruch gedruckt waren, z. B. „Es fiel ein Himmelstau“ usw. Aus dem Chorlied der Knaben:

„Dir Köln am Rhein, Ignatius, / Mit Freuden thut dienen,
Weil Du alldort erschienen³³,
Zu Köln am Rhein, Ignatius, / Hat die Karthaus empfangen
Von Dir Brief³⁴ mit Verlangen.
Zu Köln Dein Rock, Ignatius, / Thut man wie Gold bewahren
Schier bey die hundert Jahren.
Durch Deine Handschrift³⁵, Ignatius, / Dem Weib hilfst Du gebären,
Wenn sie Dich thut verehren“, usw.

³³ Legende.

³⁴ Die Kartäuser zu Köln und Trier waren der Jesuiten älteste und beste Freunde. Sie hatten sich auf alter Höhe erhalten und bereiteten als rein beschaulicher Orden den Jesuiten keine Konkurrenz.

³⁵ Auch zu Köln aufbewahrte Handschriften des hl. Ignatius pflegten schwangeren Weibern zur Erzielung einer leichten Geburt aufgelegt zu werden.

Der Katechismus St. Georgy opfert dem hl. Ignatius seine Kerzen. — Anagramm. — Chorlied nach der Melodie: „O Königin, gnädigste Frau“. — Epilog:

„Bitt, daß vertilg der Ketzer Gift / Der Orden, so von Dir gestift.

Bitt Gott, daß durch die Kinderlehr / Der Glaub und Gottsforcht sich vermehr.

Bitt, daß des Luthers Glaub verschwind / Gleichwie der Dampf und Rauch im Wind.

Bitt, daß Calvini Lehr vergeh, / Wie für der Sonnen Hitz der Schnee . . .

Bitt, daß aufhör durch alle Land / Krieg, Aufruhr, Diebstahl, Mord und Brand.

Bitt, daß dem Kaiser Gott im Krieg / Verleihe Glück, Triumph und Sieg“, usw.

18. 1640, St. Laurentius, Köln. — „Ein katechetischer Aufzug aus der Pfarrkirchen St. Laurentii, darinnen die christliche Kirch mit ihren fürnembsten Reichen und Provinzen dem B. Ignatio an dessen Fest für die Verdiensten und Wohlthaten, so ihnen von ihm erzeiget, Dank saget und lobsinget.“

I. Teil: Personen: Die Kirche, das Luthertum, der Calvinismus, der Eifer, die Religio, das standhafte Spanien, Sängerinnen.

Als Beispiel:

„Ihr spanische Kinder, singet all: / Jo Jo Ignatio!

Singt ihm den freudenreichen Schall: / Jo Triumph Ignatio!

Er euch bewahrt für Ketzerei, / Davon ihr ganz geblieben frei.

Dies Feuer euch stets erleuchtet hat, / Der Ketzer Nacht von euch verjagt,

Dich, o Ignati, loben wir, / In Spanien der Kinder Zier.“

II. Teil: Personen: Die Kirche, Italien, die Frömmigkeit, die Keuschheit, Sängerinnen.

Als Beispiel:

„Du (Papst) kannst sie (die Jesuiten) schicken hin und her / Ohn Säckel, ohne Speis und Trank, Durch Berg und Thal, zu Land und Meer, / Ohn zeitlich Lohn, ohn Menschen-Dank“, usw.

III. Teil: Personen: Die Kirche, Indien, Glaube, Hoffnung, Liebe, Sängerinnen.

IV. Teil: Personen: Die deutsche Kirche, das Haus Österreich, Sachsen, die Gesellschaft Jesu, Köln, Sängerinnen.

Als Beispiel:

„Liebes Teutschland, laß doch fahren / Deines Herzens Traurigkeit³⁶,

Dann Dein Leid nach wenig Jahren / Wird vergehen in Fröhlichkeit“, usw.

Deutschland:

„Ach mich armen und elenden! / Ach was leid ich große Pein.

Ach wie schmerzen mir die Lenden, / Ach wie kann ich fröhlich sein“, usw.

Der Orden möchte Sachsen zur katholischen Kirche zurückführen.

Köln:

„Ich Köllen wär von Ketzerei / Nunmehr ganz eingenommen,

Wann nicht mit seiner Arznei / Loyola ihr vorkommen.

Es waren schon viel angezündt / Durchs Gift der falschen Lehre“, usw.

Die Kirche:

„So wird Ignatius Deutschland säubern“, usw.

Deutschland:

„Loyola ist mein Trost“, usw.

Der Chor der Mädchen singt zum Schluß Ignatius den Dank Deutschlands, besonders den der Vaterstadt.

19. 1640, St. Peter, Köln. — Am Mittwoch und Donnerstag (in der Oktav des hl. Ignatius) wurde von keinem Katechismus gespielt, teils wegen des Schauspiels, das (vom Gym-

³⁶ Dreißigjähriger Krieg!

nasium oder von den Congregationen) öffentlich aufgeführt wurde³⁷, teils wegen des andauernden Regens. Am Freitag aber sollte auf den Katechismus von St. Laurentius der von St. Peter folgen. Als aber dieser mit seinem ganzen Apparate zum Abmarsch gerüstet dastand, änderte sich plötzlich der bis dahin heitere Himmel und Regen trat ein. Man mußte jetzt wie auch am folgenden Sonntage unverrichteter Sache umkehren. Von den Rhythmen von St. Peter sind nur einige Fragmente erhalten.

Aus der Vorrede des Engels:

„Sankt Petrus gibt uns den hl. Tauf, / Ignatius führt uns aufn Himmelslauf,
Jetzt sagt, ihr Kinder, eur Spruch auf, / Ihr andre seid still, wie es Engelbrauch“, usw.

Thema: Der Name Ignatius (Feuer) wird erklärt.

Als Beispiel:

„Der heilig Mann Ignatius / Stellt die Welt aufn starken Fuß
Mit Predigen und mit Lehren, / Mit Meß halten und Beicht hören,
Mit Trösten und Ermahnen / Führt er die Leut zu Christi Fahnen“, usw.
„Von Kindstagen an wir kleine Kinder, / Wir grob und ungeschlachte Rinder,
Durch Schul und Katechismuslehr / Nehmen zur Hand die christlich Wehr.
Durch Dich werden wir gut Christen / Und folgen den vier Evangelisten“, usw.

Refrain aller Kinder:

„Ignatius, Ignatius, / Dir geben wir herzlichen Kuß.
Bitt Gott für all dies Kinderlein, / Daß sie mitgehn zum Himmel ein.“

Die Fortsetzung des Textes ist verloren.

20. 1640, St. Lupus, Köln. — Am Samstag in der Oktav des hl. Ignatius sagte von 1 Uhr nachmittags bis $1\frac{1}{2}$ Uhr die Katechismusjugend der Pfarrkirche St. Lupus dem hl. Ignatius in folgenden Rhythmen Lob und Dank.

Thema: Die fünf Hauptstücke des Katechismus werden abgehandelt. In der Vorrede treten St. Nikolaus (in dessen Kapelle die Aufführung stattfand) und St. Lupus auf. Beiden werden Kerzen geopfert.

Als Beispiel:

„St. Niklas, schau die Kinder an / In Dein Kapell mit ihrer Fahn,
Schau an das Herz und nicht die Gab. / Wir gehn, führ uns mit Deinem Stab.“
„St. Lupe, schau die Schäflein an, / Wir kommen her mit Deiner Fahn,
St. Niklas unser Geleitsmann ist, / Ignati die Ursach ist“, usw.
„Wir rufen alle Jo Jo / St. Lupo, St. Ignatio!
Euer beiden Fest ist heut zugleich / Auf Erden und im Himmelreich.
Der ein dem andren singet Jo / St. Lupo, St. Ignatio! — O Lupe, O Jo Jo!
Ignatius dem Lupo singt, / Ignatius dem Lupo klingt. — O Lupe, O Jo Jo!
Das kompt Dir von Ignatio, / Ignati, O Jo Jo!
St. Lupe sing Ignatio! / Ignati, O Jo Jo“, usw.
„Wir rufen alle: Jo Jo! / St. Lupo, St. Ignatio“, usw.

Gemeinsam gesungene deutsche und lateinische Kirchenlieder sind zwischendurch eingestreut. Die Kerzen werden geopfert.

³⁷ Zweimal wurde im Jubeljahre ein Drama über Ignatius vom Gymnasium öffentlich aufgeführt. Die Zuschauer hingen in dem engen Raume mehr als daß sie standen. Vier Stunden vor Beginn hatten sie sich eingefunden; keiner entfernte sich, obschon die Tore offenstanden. Auch das Luthertum wurde darin behandelt. U. a. sprangen aus dem naturgetreu gebildeten Kopfe Luthers allerhand pestilenzische Tiere hervor wie aus der Büchse der Pandora: Mäuse, Katzen, Schlangen. (Kölner Stadtarchiv, Jes. I. H. Nr. 9.)

Als Beispiel: Die Mädchen:

„Ignati, unser all Patron, / Wir Deine Freud, wir Deine Kron,
Wir Deine Kinder grüßen Dich / Nach altem Brauch demütiglich.
Es ist jetzund das hundertst Jahr, / Daß Dein Gesellschaft offenbahr
Vom päpstlichen Stuhl approbirt, / Mit schönen Titeln ist geziert,
Insonders aber ihre Frucht / Schaut aus der Kinderlehr und Zucht“, usw.

Es treten der Glaube und seine 12 Artikel auf, die Hoffnung und die Liebe.

„Am Kreuz der apostolisch Christ / Auswendig zu erkennen ist.“

Alle Kinder bilden nun beide Arten des Kreuzzeichens. Der immer wiederkehrende Refrain lautet:

„Ignatius, der sei geehrt, / Der euch durch sein Gesellschaft lehrt.“

Es werden alle 12 Artikel des Glaubens und sodann der ganze übrige Katechismus abgehandelt. Aus der Schlußansprache. Die Gerechtigkeit:

„Ihr Kinder alle sehr geehrt, / Sieht zu, daß ihr eur Red nachtret!

Ignatius, der sei geehrt, / Der euch durch sein Gesellschaft lehrt.“

Alle:

„Ignatius, der sei geehrt, / Der uns, was böß, was gut ist, lehrt.

Ignati lehrt uns mehr und mehr! / Lehr uns zu mehrn Gottes Ehr.“

21. 1640, St. Cunibert, Köln. — An demselben Tage (Samstag in der Oktav des hl. Ignatius) folgte der Katechismus der Kollegiatkirche St. Cunibert und sang dem hl. Vater Ignatius folgende Rhythmen.

Prolog: Ein Engel ladet die Kinder zum Lobe des hl. Ignatius ein; auch lehrt er, wie dies geschehen kann.

Als Beispiel:

„Zu 1000mal gelobt sei Gott, Gott Sabaoth alleine, zu 1000mal, zu 100mal,
Zu 1000mal gelobt sei Gott alleine“, usw.

„„Singt nur dies einig Stückelein, / Dies Stücklein, das ist feine,
Singt, singt, ihr liebe Kinderlein, / Von allen in gemeine.

Freud bringen wirds den Engelein, / Den Bösen bringt es Pein,

Drumb singt, ihr meine Kindelein, / Ihr liebe Töchter kleine,

Ignatio dies lieb wird sein: / Gelobt sei Gott alleine!“ usw.

Thema der Abhandlung: Engel lehren die Kinder das Tugendalphabet des hl. Ignatius. Jede Strophe beginnt mit dem folgenden Buchstaben des Alphabetes.

„Ewer ABC zusammenbringt, / Ewer ABC Ignatio singt!

Das best Gesang daraus entstehet, / Wann es recht aneinandergehet.“

Als Beispiele: Der Buchstabe E:

„Er nimbt die Kinder freundlich an, / Die ihm mit Andacht zugethan;

Er unterweiset sie gar fein, / Daß sie ihr Jugend halten rein“, usw.

Der Buchstabe V:

„Verloren war durch Ketzerei, / Durch falscher Praedikanten Geschrei

In diesen Landen mannich Christ, / Der durch die Dein bekehret ist.“

Danach werden der Thron, die Krone, die Edelsteine, die Blumen des hl. Ignatius besungen.

Es werden Herz, Wille, Verstand, die Sinne zu seinem Lobe aufgefordert. Zwischendurch werden Chor- und gemeinsame kirchliche Volkslieder gesungen.

Als Beispiel:

„O Ignati, O Morgenroth, / Durch Christi Blut gefärbet,
Irthumb und Ketzerei ertöt, / Die soviel Leuth verderbet“, usw.

Alle: „O Ignati, ach steh uns bei, / Auf Erden unser Führer sei,
Führ uns zu Gott und seim Gebot, / Steh uns bey in der letzten Noth.“

22. 1640, Notburg, Köln. — An demselben Tage (Samstag in der Octav des hl. Ignatius) gegen 12 Uhr kam feierlich der französische Katechismus an, der schon seit vielen Jahren in der Kapelle St. Notburg³⁸ neben dem Kapitol gehalten wird; er feierte mit folgenden Rhythmen den hl. Ignatius.

Personen: Notburgis, ein Engel, Religio, Prudentia, Fortitudo, Temperantia, Justitia, Charitas, Fides, Spes.

Thema: Die Tugenden zeigen, wie Ignatius in seinem Leben sie gefördert hat.

Als Beispiele: Alle Tugenden zusammen:

„Ignace, heureuse creature, / Rare merveille de nature,
Thresore qu'on ne peut estimer, / Feu qui consomme l'heresie,
Soleil qui eclaire notre vie, / Vertu que l'on doit tous aimer“, etc.

Notburgis:

„Saint Ignace, grand fondateur, / De Jesus la compagnie,
Voicy j'ay amene la fleur / Des Gaulois et de leur petrie,
Qui desirent tes louanges chanter / Et pour toy Dieu remercier.
Moy, Notburgis la patronesse / De l'eglise de tes Walons,
Me voicy je te les adresse, / Qui en es souverain Patron.
Voy, saint Pere, ce petit cierge / Te presente Notburgis Vierge,
Prend le present avec faveur, / Qu'il luise icy a ton honneur“, etc.
„Saint Ignace, amy de Dieu, / Dont l'on fait feste en ce lieu,
Voy saint Pere ce petit cierge, / Que t'apporte Notburgis vierge“, etc.
„Prend saint Ignace, notre pere, / Ce que Notburgis notre mere
De coeur, d'amour, d'affection / Te donne a l'honneur de bon nom.
Ignatius, astre nouveau, / Lumiere estrange,
Jamais soleil ne fut plus beau“, etc.
Vive d'Ignace le saint nom, / Vive Ignace nostre patron,
Vive Ignace nostre docteur, / Vive Ignace protecteur,
De l'eglise defenseur, / De son ordre fondateur.
Vive Ignace toujours gay, / Vive Ignace a jamais.“

23. 1640, St. Severin, Köln. — Gegen $\frac{1}{2}$ Uhr nachmittags spielte unter dem Eingang der Katechismus der Kollegiatkirche St. Severin dem hl. Ignatius folgende, in drei Teile geschiedene Rhythmen.

I. Teil: Ignatius ist Feuer und Licht der Welt. Seine vornehmsten Tugenden werden besungen.

II. Teil: Der Geist des hl. Ignatius pflegte von den Kreaturen zu Gott aufzusteigen.

„Wie schön muß doch der Schöpfer / Der Kreaturen sein,
Wann also schön Geschöpfe / Man find in Wäldelein!“

³⁸ Die französische Katechese war in Köln nicht „seit vielen“, sondern seit vier Jahren eingerichtet. In der Chronik des Kölner Kollegs (Pfarrarchiv Mariä Himmelfahrt, Köln) heißt es zum Jahre 1636: „Zu den drei Predigten, die wir regelmäßig in Kirchen ans Volk halten, kamen zwei neue hinzu, eine deutsche zu Maria im Kapitol, an sehr berühmter und überaus günstig gelegener Stätte, und eine französische in deren Nachbarkirche St. Notburg. Viele französisch sprechende Menschen hatten sich nämlich schon lange mit ihren Familien aus Frankreich, Belgien und Lothringen in der Stadt niedergelassen. Ihnen, die der Lehre in ihrer Sprache entbehrten, wollte die Gesellschaft Jesu beistehen und richtete daher für sie Predigt und Katechismus in ihrer Sprache ein.“ Bald entstand hier auch eine französische Sodalität. Dieses französische Unternehmen erregte in Köln viel Aufsehen und fand viel Anklang. Es hatte dauernden Bestand.

III. Teil: Verschiedene Bitten an Gott durch Ignatius.

„Ignatio, Du Gottes Freund, / Zerstör und wehr der Kirchen Feind!
Bring Fried³⁹ dem lieben Vatterland / Und heb eins auf Mord, Krieg und Brand!
Insonderheit zu uns Dich neig / Und dieser Stadt Dein Hülff erzeig“, usw.
„Ignatius, Freund Gottes groß, / Dir dankt das Kind im Mutterschoß,
Daß Du sampt Deinem Orden / Ein Kinderlehrer worden“, usw.

Aus dem Epilog:

„Weil wir Dir seind verpflichtet, / Ignati, in gemein,
Dies Gab zu Dir gerichtet / Wir opfern Groß und Klein.
Ist sie schon gering an Güte, / Ist sie schon schlecht an Werth,
So ist doch Herz und Gemüte / Zugleich Dir auch verehrt.
Das Herz wir Dir verehren, / Mach, daß es sündenfrei
Die Gnad in sich thu mehren / Und voll der Liebe sei. Amen.“

24. 1640, St. Ursula, Köln. — „Elogia unseres heiligen Vaters Ignatius, rezipiert von der Katechismusjugend St. Ursulae im Jubiläumsjahre der Gesellschaft Jesu (am Montage, den 6. August, in der Festoktav, von 1— $\frac{1}{2}$ 3 Uhr).

Prolog: Aufruf zum Lobe des hl. Ignatius.

Thema: 1. Ignatius hat Gottes Ehre gefördert, 2. die Ehre Mariä.

„Nachdem er Kriege fahren lahn, / Gebessert hat sein Leben,
In ihrer Kirch den Degen sein / Und Kriegsbind aufgehangen“, usw.

3. Ignatius hat die Kinderlehre eingerichtet.

„Und müssen zu der Kinderlehr / Sich sonderlich versprechen
Die Vornehmste aus seinem Heer, / Sie ihr Geduld nit brechen“, usw.

4. Er hat Schulen gegründet; 5. die Andacht vermehrt.

„Jetzt auf den schlechten Sonntag mehr / Zum Tisch des Herren gehen
Als sonst auf einem hohen Fest, / Auch auf den vier Hochzeiten⁴⁰“, usw.
„Vor 100 oder 80 Jahr, / Das Alte können sagen,
Daß nit so mancher Beichtstuhl war, / Man sich wohl kunt beklagen,
Wie selten Ampt der heiligen Meß / Am Werktag ward gehalten“, usw.

6. Er hat die Predigt gefördert; 7. Büchereditionen veranlaßt.

„Wie manches schönes, tröstliches Buch / Sein Orden gut geschrieben,
Daraus wir Anreizung genug / Bekommen, Gott zu lieben.“ ...
„Zu Köllen vor Jahren wohlbekannt, / Canisius zu melden.
Sehn wir nit, daß durch alle Welt / Sein schöne Bücher gelten?“

8. Ignatius hat die Exerzitien, 9. die tägliche Gewissenserforschung begründet.

„Das Tuch kann niemahl unrein sein, / So stündlich wird gewaschen,
Blästu ins Feuer, legst Holz hinein, / Läßt es sich niemahl läschen“, usw.

10. Er hat das Partikularexamen eingeführt; 11. an der Bekehrung der Heiden, 12. der Ketzer gearbeitet.

„Doch vornemblich Calvinisten, / Wie sie dann genennet sein,
Feind seind allen frommen Christen / Und katholischer Gemein.
Darnach Luther nit viel besser / Hat erdacht ein neue Lehr,
Weil er war ein guter Fresser, / Hat er bald ein großes Heer;
Schier all Menschen ihm anhängen, / Liefen falscher Freiheit zu,
Bei so ungereimten Dingen / Suchten ihres Herzens Ruh.
Klauß und Klöster ward geöffnet, / Nonn und Mönche liefen rauß“, usw.

³⁹ Dreißigjähriger Krieg (1640).

⁴⁰ Die vier höchsten Feiertage im Jahr.

„Das hat Teutschland wohl erfahren, / Köllen davon sagen kann,
Fragt die, so bedacht von Jahren, / Fragt ein alten frommen Mann:
Wann Ignatius sein Orden / Nit gestiftet hät bei Zeit,
Ketzeri wär Meister worden, / So uns wär von Herzen leid“, usw.

Epilog: Dank und Bitte,

„Daß Köllen und das Römisch Reich / Beim alten Glauben bleibe,
Daß keine Ketzeri einschleich, / Von uns sie weit vertreibe!“

25. 1640, Maria im Kapitol, Köln. — Von dem Katechismus der Kollegiatkirche St. Mariae im Kapitol wurden folgende Rhythmen zu Ehren des hl. Ignatius aufgesagt.
Thema: Der Schutzengel ruft den Glauben, die Hoffnung, die Liebe, die Gottesgnade, die Gerechtigkeit auf, daß sie bekennen, was Ignatius in ihrem Interesse gewirkt hat.

Als Beispiel. Der Glaube spricht u. a.:

„Den Kopf zertreten der Ketzeri, / All Irrthumb ausgerottet frei,
Die Kirch beschützt vor dem Fall / In Teutschland wie auch überall,
Daß Köllen seine Pflicht und Treu / Gehalten hat ohn einig Scheu“, usw.
„Von hohen Dingen, die Gott allein / Betreffen thun, die Kinder klein
Zu reden wissen. Nun thut kund, / Woher euch die Gelehrtheit kumbt.“

Alle:

„Ignatio gebührt der Preiß, / Ignatius durch seinen Fleiß
Uns dies und noch mehr hat gelehrt, / Der niemals gnugsam wird verehrt.“

Engel:

„Wohlan, was wollt ihr nun zu Dank / Geben dem Heiligen für Geschank?“

Glaube:

„Zwölf Lichter zu Ignati Ehr / (Aber zu Gottes noch vielmehr!)
Sein in Bereitschaft, die zu Lob / Ihm sollen brennen früh und spot,
Auf daß des Glaubens heller Schein / Mehr und mehr glänze insgemein.“

Ähnlich werden auch die anderen Tugenden behandelt. Als Beispiel:

„Der Liebe Prob seid die Gebot.“

Aus der Abhandlung über die Gebote:

„Leiblichen Ehebruch Gott verbiet, / Zur Straf er den Verbrecher zieht.
Ehe halten, leben keusch und frumb / Erfordert unser Christenthumb.
Selbst lieber leiden Todespein, / Als der Unzucht ergeben sein.
Unzucht ein Sünd ist schwer und groß, / Die Gott gestraft ohn Ziel und Maß.
Fürwitz, teuflische Kleiderpracht / Haben zur Unzucht viel gebracht.
Deine fünf Sinn schnür an ein Seil, / Augen und Ohren trag nicht feil“, usw.

26. 1640, St. Christoph, Köln. — An letzter Stelle kommt der Katechismus der Pfarrkirche St. Christoph, der am Oktavtage des hl. Ignatius dem Heiligen folgende Verse darbrachte.

Personen: Der Glaube, die Hoffnung, die Liebe, Spanien, Deutschland, Italien, Frankreich, Belgien, Indien, Japan, Brasilien.

Thema: Alle diese Länder danken Ignatius und opfern ihm Kerzen.

Beispiele: Der Glaube:

„Er als ein helles klares Licht / Hat unterdrückt all falsch Gedicht,
Darumb die bösen Ketzer haßen / Ignatium über alle Maßen.
Was schad es, o Ignati, schon, / Daß Du mußt sein der Ketzer Hohn?
Du triumphirst im Himmel droben, / Daß Dich das himmlisch Heer thut loben.“

Die Liebe:

„O Ignati, feuriger Mann, / Zünd an mit Lieb doch jedermann,
Ein dürres Holz bald brennen thut, / Wann es berührt des Feuers Gluth.“

Deutschland:

„Des Luthers falsche Lehr erlöscht, / Dazu viel Leuth von Sünd gewäscht.“

Frankreich:

„Er (Ignatius) zu Pareis studiret hat / In groß und kleinen Bucheren,
Dardurch hernach in mancher Stadt / Er geistlich thate wucheren.“

Japan:

„Du scheinst bis in Japonien / Zu uns barbarisch Volk,
Führst hiehin Dein Licht und Nahm, / Vertreibst der Sünden Wolk,
Die schwarzen Mohren machest weiß / Wohl mit des Glaubens Farb en,
Darzu Du auch sie underweist, / Machts zu des Himmels Erben.“

Aus dem Epilog:

„Zünd an, zünd an auch unser Herz, / Daß es stets brenne wie ein Kertz,
Die wir, Ignati, Dir verehren; / Bitt, wollest uns den Glauben mehrten.“ Finis.



Neben den zwölf Stadtkatechesen hielten die Kölner Jesuiten in der damaligen Zeit mehr als ebensoviele Sonntagsdorkatechesen ab. Diese erstreckten sich bis in die weiteste Umgebung hinein. Die Kinder waren zu ungelenk, und der Weg war zu weit, als daß auch mit ihnen Theaterstücke hätten eingeübt werden können. Statt dessen wurden die Bauern mit ihren Kindern von ihrem Jesuitenkatecheten zum Jubiläum nach Köln geführt. Sie wohnten dort einem Teil der Veranstaltungen bei, wenn auch nicht den rhythmischen Spielen der Stadtkatechismusjugend. Über diese Prozession der Katechismusdörfer nach Köln enthält unser Manuskript folgenden Bericht: „Am 5. August (1640), d. i. am Sonntage innerhalb der Oktav des hl. Ignatius, wurden die Landkatechismen in Prozession zur Jesuitenkirche geführt, insofern sie nicht durch die allzu große Entfernung oder durch Furcht vor den Soldaten (Dreißigjähriger Krieg!) davon abgehalten wurden. Bereitwilligst kamen Greise, Jünglinge, Herren und Knechte, Große und Kleine beiderlei Geschlechtes. Durch das Severinstor kamen die aus Sördt, Weiß und Rodenkirchen; sie zogen gegen 10 Uhr durch die ganze Stadt zur Jesuitenkirche, durch die überall von Menschen umsäumten Straßen; sie sangen und spielten auf der Lyra und auf dem Dudelsack (chelybus et lyripipys). Durch das Tor am Eigelstein kamen die Bauern aus Bückelmundt und Bickendorf, aus Longrich und Merrhem; es kamen hinzu die aus Fichenisch und Kendenich; die letzten waren die aus Brühl. Sie wurden von ihren eigenen Pfarrern und von ihren (Jesuiten-)Katecheten geführt. Die anderen Dörfer konnten aus angeführter Ursache nicht in feierlicher Ordnung geführt werden. Die meisten von ihnen eilten aber trotzdem auf eigene Verantwortung herbei. Diese neue Art der Frömmigkeit gefiel so sehr der Stadt Köln, daß sie illustre Personen und sehr viele Bürger zur Jesuitenkirche lockte und dort bis zum Schluß festhielt. Ernste Leute, Männer und Weiber, ja auch Patres der Gesellschaft konnten sich der Tränen nicht ent-

halten, als sie dieses einfache Landvolk bei ihren Musikinstrumenten aus voller Brust und frischer Kehle in der Einfalt ihres Herzens Gott und der Gesellschaft aufrichtig Loblieder singen hörten. Nach dem Hochamte und dem feierlichen Segen kehrten sie froh und wohlgemutet, uns (den Jesuiten) Dank sagend, daß sie an einem Teile unserer Festfeier teilnehmen durften, nach Hause zurück.“ —

Unsere Kirchenkatechismusspiele stellen eine Oase in der Wüste einer schlimmen Zeit dar. Nicht nur theologisch und pädagogisch sind sie von vielseitigem Werte. Sie bildeten auch für das spätere Leben vieler Kinder eine Vorstufe zu den Sodalitätenspielen. Die Bühne der Jesuiten überhaupt aber bedeutet in Kirchenkatechismus-, in Sodalitäten- und in Gymnasialspielen ein wichtiges Glied in der Entwicklung deutscher Theatergeschichte.



Sowjetrußland.

Berg, Ludw., Was sagt Sowjetrußland von sich selbst? Volksverlag, M.Gladbach 1930. 136 S. M. 2.—. — *Cramer, R.*, Das Notbuch der russischen Christenheit. Herausgeg. in Verbindung mit Univ.-Prof. Dr. Glubowsky, Univ.-Prof. Dr. Iwan Iljin, Univ.-Prof. Dr. N. von Arseniew, Priv.-Doz. Dr. Hans Koch, Priv.-Doz. Lic. Fritz Lieb, Dr. Kurt Böhme. Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz 1930. 248 S. u. 9 Bildtafeln. Geb. M. 7.20. — *Dreiser, Theodore*, Sowjet-Rußland. Paul Zsolnay-Verlag, Berlin-Wien. Leipzig 1929. 414 S. — *Grabowsky, Ad.*, Sowjetrußland im Umbau, in: Zeitschrift f. Politik 19 (1930) 1 ff. — Illustrierte Geschichte der russischen Revolution 1917. Herausgeg. von *W. Astrow, A. Sleprow, J. Thomas*. Neuer Deutscher Verlag, Berlin 1928. 590 S. 225 Illustr. — Illustrierte Geschichte des Bürgerkrieges in Rußland 1917 - 21. Herausgeg. von *J. Thomas*. Neuer Deutscher Verlag, Berlin 1929. 464 S., 170 Abbild. — *Kober, Aug. Heinr.*, Unter der Gewalt des Hungers. Vom neuen Werden in Rußland. Eugen Diederichs, Jena 1922. 110 S. — *Kramár, Karel*, Die russische Krisis. Geschichte und Kritik des Bolschewismus. Aus dem Tschechischen. Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1925. 689 S. — *Nansen, Fridtjof*, Rußland und der Friede. F. A. Brockhaus, Leipzig 1923. 180 S. 34 Abb. — *Nötzel, Karl*, Die soziale Bewegung in Rußland. Ein Einführungsversuch auf Grund der russ. Gesellschaftslehre. Deutsche Verlagsanstalt, Berlin u. Leipzig 1923. 556 S. — *Ossendowski, Ferd.*, Schattenbilder aus dem neuen Rußland. Phaidon-Verlag, Wien 1928. 255 S. — *Paquet, Alfons*, Rom oder Moskau? Sieben Aufsätze. Drei-Masken-Verlag, München 1923. 135 S. — *Reed, John*, Zehn Tage, die die Welt erschütterten. Verlag für Literatur u. Politik, Wien u. Berlin 1927. 345 S. — *Siegmund-Schultze, Friedr.*, Christenverfolgung in Sowjetrußland. Leopold Klotz Verlag, Gotha 1930. 60 S. M. 1.—. — *Trotzki, Leo*, Die wirkliche Lage in Rußland. Avalun-Verlag, Hellerau bei Dresden. 288 S. — *Was sahen 58 deutsche Arbeiter in Rußland?* Bericht der deutschen Arbeiter-Delegation über ihren Aufenthalt in Rußland 14. Juli bis 28. Aug. 1925. Neuer Deutscher Verlag, Berlin. 178 S.

*

Seitdem die Revolution vom 7. November 1917 dem Bolschewismus den Sieg gebracht und der 5. Sowjetkongreß am 10. Juli 1918 die „Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken“ (abgekürzt nach der russ. Benennung SSSR.) aufgerichtet hat, ist die Literatur über Sowjetrußland fast ins Unübersehbare angewachsen. Auch die vorstehende Zusammenstellung gibt nur einen winzigen Ausschnitt und macht in keiner Weise darauf Anspruch, auch nur die wichtigsten Erscheinungen zu nennen. Trotzdem ist es bis heute völlig unmöglich, ein auch nur einigermaßen klares Bild von der gegenwärtigen Lage zu gewinnen.

Wem soll man glauben?

Der mit Feuereifer betriebenen Propaganda, durch die Räterußland selbst das Ausland wie die eigene Bevölkerung von der Wahrheit und den Erfolgen seiner Ideen zu überzeugen sucht? In alle Kulturländer der Welt wird sie durch einen wohlorganisierten Nachrichtendienst, Bücher, Filme und Ausstellungen hinausgetragen; von der Kölner „Pressa“ her erinnern wir uns noch des Pavillons der Sowjets als einer der allerbesten Leistungen. Und im Lande selbst, hat man gesagt, ist jedes Stück Papier, das sich beim Druck der Rubelscheine erübrigen ließ, zu einem der zahllosen Plakate geworden, die den Reisenden durch ganz Rußland begleiten und in wirkungsvollster künstlerischer Form — nicht selten in fein berechneter Anlehnung an den Stil der dem Volke vertrauten religiösen Darstellungen und Ikonen (vgl. die Tafeln in *Cramers* „Notbuch“) — für den Bolschewismus werben; oder zu einer der in

Millionenaufgaben verbreiteten Broschüren, die der Arbeiter auf der Fahrt von und zur Arbeit liest, während der des Lesens noch unkundige Muschik in den allenthalben eingerichteten „roten Winkeln“ oder „Leninwinkeln“ einem Aufklärungsvortrag oder dem Lautsprecher gläubig lauscht. Neu Rußland rühmt sich einer im Zarentum unbekannten „Preßfreiheit“ und der freimütigen Selbstkritik, die es an seinen eignen Erfolgen und Mißerfolgen übe. Man darf in der Tat die neuen Machthaber wohl für klug genug halten, auch durch gelegentliche offene Bekanntgabe erlittener Fehlschläge und Mißerfolge das öffentliche Vertrauen zu stärken. Andererseits bleibt es aber doch eine oft konstatierte Tatsache, daß die gesamte Presse in ihrem Nachrichtendienst in verdächtiger Weise einig geht, und mit der „Freiheit der Meinungsäußerung“ mag es auch eine eigne Sache sein, wo man, wie der Amerikaner *Th. Dreiser* (180 ff.) bemerkt, auf Schritt und Tritt in einer dem Ausländer unerträglichen Atmosphäre der „Spionage, des Bewachens und Bespitzelns“ lebt. Bis in die Privathäuser hinein erstreckt sich das Kontrollsystem der GPU. (russ. Staatliche politische Gewalt“), die an die Stelle der Tscheka berückichtigten Angedenkens getreten ist — das „Straforgan der Sowjetgewalt“, die „Gewitterwolke“, das „blanke Schwert“, die „nie schlafende Waffe der Revolution“, wie Stalin, der neue Diktator, auf der Feier des 10jährigen Bestehens der Sowjetherrschaft sie genannt hat. Übrigens klingen seit etwa zwei Jahren auch in das Lob, das die heutigen Sowjetgewalthaber ihrem Werke selbst reichlich spenden, schrille Mißtöne hinein. Die gegen Stalin, den Nachfolger Lenins, opponierende Gruppe um *Leo Trotzki* hat zwar am 10. Januar 1928 als „minimale Maßnahme zur Sicherung der Interessen des proletarischen Staates“ die Verschickung nach Sibirien über sich müssen ergehen lassen, die Stalin nach seiner jüngsten Erklärung auf dem Moskauer Parteikongreß auch unbeugsam aufrechterhalten will. Aber diese 121 — darunter manche der besten Köpfe aus der alten Garde Lenins — leben noch (vorläufig! muß man hinzufügen), und *Trotzki* führt in seinem Buche „Die wirkliche Lage in Rußland“ den Kampf gegen den Nebenbuhler mit größter Schärfe weiter, wirft Stalin „Geschichtsfälschung“ vor und kann sogar einen Brief gegen ihn ins Feld führen, in dem Lenin selbst noch auf dem Sterbelager, nachdem er schon die Sprache verloren, vor ihm warnt. Man sieht, diese Quellen sind trübe.

Oder soll man sich auf die Aussagen und Anklagen der in der ganzen Welt zerstreuten russischen Emigranten stützen? Die Schrift von *Prof. Dr. Ludw. Berg*, die überhaupt viel wertvolles Zahlen- und Tatsachenmaterial bringt, schätzt ihre Gesamtzahl auf etwa 1½ Million. Annähernd 500 000 davon weilten zeitweise in Deutschland (allein in Berlin über 100 000); 1925 wurden noch 70 000 festgestellt (15 000 in der Reichshauptstadt). Nun wird man gewiß diesen Schweregeprüften, die oft mit heroischem Mute in ihr grausames Geschick sich gefügt und einen kümmerlichen Lebensunterhalt in der Fremde gefunden haben, alles menschliche Mitgefühl entgegenbringen. Aber es hieße Übermenschliches verlangen, wollte man von ihnen ein objektives Urteil über die Neugestaltung in ihrer Heimat erwarten. Niemand kann über seinen Schatten springen; auch die Professoren können es nicht, die um Amt und Brot gekommen sind, weil sie dem neuen System sich nicht fügen wollten. *Siegmund-Schultze* (8) warnt vor den Übertreibungen und Einseitigkeiten, die oft gerade aus diesen Kreisen stammen. Auch die im übrigen packend geschriebenen „Schattenbilder aus dem neuen Rußland“ von *Ferd. Ossendowski* (ehemals Professor in Rußland, jetzt in Warschau) gehören mit ihrer Apokalyptik, die den Antichristen selbst über den Schneewüsten Rußlands aufsteigen sieht, in diese Literaturgattung hinein. Demgegenüber muß der Darstellung von *Berg* nachgerühmt werden, daß sie, wiewohl ebenfalls aus der Berührung mit dieser Emigrantenwelt hervorgegangen, durchaus objektiv urteilt und auch das Großartige dieser Wiedererhebung Rußlands zu würdigen weiß.

Ist von den zahlreichen Reisenden, die seit 1927 in Rußland gewesen sind, Zuverlässiges zu erfahren? Man weiß, wie fremd und schwer zugänglich Rußland schon vor dem Kriege für den Westeuropäer war. Heute ist ein Besuch nur nach vorheriger Genehmigung der zustän-

digen Instanzen, nur unter Kontrolle, nur in Begleitung eines Beauftragten möglich; ohne Paß ist, wie *Dreiser* bemerkt (180 ff.), kein Gang und kein Besuch erlaubt. Was wird man dabei sehen? In 99 von 100 Fällen das, was die Sowjets besichtigen zu lassen für gut finden. Alle Sicherungen, die sich z. B. *Dreiser* zur Wahrung seiner persönlichen Freiheit vorher verschafft hat, sind eingestandenermaßen problematisch. Und übrigens: Was bedeuten denn in diesem endlos ausgedehnten Lande die elf Wochen, die *Dreiser* ihm widmen konnte, oder die sechs, während derer 1925 die *deutsche Arbeiterdelegation* sich hat „herumführen“ lassen — anders kann man es doch kaum bezeichnen. Die großartig klingende „Deklaration“, in der sie am Schluß der Besichtigungsreise ihrer Begeisterung Ausdruck gibt, kann doch nur auf sehr Harmlose tieferen Eindruck machen. Natürlich ist damit nicht über alle Reiseberichte der Stab gebrochen. Es gibt sehr gute und wertvolle darunter. Was ein *Sven Hedin*, ein *Frithjof Nansen* mit ihrer Kenntnis des russischen Landes und Volkes schreiben, wird immer aufmerksame Beachtung verdienen. Mit echt amerikanischem Wagemut hat sich der 1920 verstorbene Berichterstatte *John Reed* („10 Tage, die die Welt erschütterten“) schon vor Ausbruch der Novemberrevolution 1917 in das in seinen Grundfesten wankende Land hineingewagt und wirklich mitten im Fluß der Dinge gestanden. Freilich war er Bolschewist fast schon vor seiner Abreise aus der Heimat und hier nachher begreiflicherweise nicht mehr gerne gesehen. Auch *Siegmund-Schultze* (7 ff.) macht wertvolle Berichte (für das „Berliner Tageblatt“, die „Frankfurter Zeitung“ u. a.) namhaft. Aus größerer Nähe und mit größerer Ruhe können die Diplomaten der auswärtigen Staaten die Dinge beobachten und beurteilen. Manche von ihnen haben auch schon gesprochen; eine größere Reihe von Urteilen stellt *Berg* (101 ff.) zusammen. Aber die meisten dieser Stimmen sind schon älteren Datums. In neuerer Zeit sind auch diese stillen Beobachter klug genug, zu schweigen. Rußland ist heute ein Faktor, mit dem — politisch und wirtschaftlich — bereits die ganze Welt rechnet.

Größte Beachtung haben die Nachrichten gefunden, die von den verfolgten Kirchen und ihren Freunden stammen. Es liegt kein Grund vor, ihre Aussagen anzuzweifeln. Immerhin sind auch sie Partei, und einige Zurückhaltung ist auch dieser Quelle gegenüber am Platz. Ja gerade die religiöse Seite der Sache erfordert, wie noch zu zeigen ist, eine sehr behutsame Behandlung und ist keineswegs mit den bekannten „flammenden Protesten“ erledigt. Dabei hat die kirchliche Abwehrbewegung, so berechtigt sie sein mag, alle Veranlassung, gewisse Hintermänner energisch von sich abzuschütteln, die unter dem Vorwande der Verteidigung der Kirche hoffen, ihre rechtspolitischen Geschäfte besorgen zu können. (Vgl. die Hinweise bei *Siegmund-Schultze* 6.)

Die Presse aller Länder ist heute zu stark politisch und wirtschaftspolitisch interessiert, um von ihr eine unbeeinflusste Berichterstattung erwarten zu können. Bezeichnend dafür ist etwa in England die Haltung des *Manchester Guardian* und des *Daily Herald*, des Organs der Labour Party (*Siegmund-Schultze* 6), in Deutschland die des WTB. (*Cramer*, „Notbuch“ 48), von Amerika, das die regsten Geschäftsverbindungen mit der Sowjetunion angeknüpft hat, ganz zu schweigen. Von besonderem Reiz wird es in nächster Zukunft sein, die Haltung des Kommunismus zu verfolgen, der natürlich bisher auf seine russischen Freunde ganz und gar eingeschworen war. Inzwischen aber hat sich die Situation zwischen 1925 und 1929 außerordentlich verschoben. „Verschoben“, schreibt *Ad. Grabowsky* in der Zeitschrift für Politik (1930, 1 ff.), „nicht etwa im Sinne einer Evolution ins Europäisch-Demokratische hinein, sondern im Sinne sowohl eines Abrückens von Europa, wie im Sinne eines immer radikaleren Sozialismus. Der Umbau ist sozialistischer Aufbau und zugleich stärkere Vermählung des Bolschewismus mit dem eigentlichen Russentum. Ein typisch russischer Kommunismus wird geboren: die ungeheure Kraft des russischen Bodens und des russischen Volkes gestalten den heimatlosen internationalen Kommunismus allmählich um.“ Die Überraschung und Enttäuschung über diese Wendung, die der eiserne Wille Stalins der Bewegung gegeben, ist in kommunistischen Reihen so groß, daß man allen Ernstes schon daran gedacht hat, der 1919

und 1920 in Moskau beschworenen „Dritten Internationale“ eine vierte entgegenzustellen, die den Internationalismus retten soll.

Bleibt die wissenschaftliche Literatur über das neue Rußland. Sie ist hochbedeutend. Die Arbeiten von *Paquet*, *Kober*, insbesondere aber von *Nötzel* und *Kramář*, fassen das Problem des Bolschewismus ganz in der Tiefe, bei seinen Zusammenhängen mit der russischen Erde, der russischen Volksseele, mit der Religion und Kultur, der Geschichte, der geistigen und gesellschaftlichen Entwicklung an. Aber sie vermögen der schnell fortschreitenden Entwicklung auch nicht zu folgen, zumal die Beschaffung einwandfreier statistischer Unterlagen für wissenschaftliche Untersuchungen — gerühmt wird neuerdings *Friedr. Pollock*, „Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjet-Union 1917—1927“ — fast unmöglich ist.

Die Aufrichtung und politische Organisation der heutigen Sowjetrepublik ist eine der gewaltigsten staatsmännischen Leistungen gewesen, die jemals vollbracht worden sind, und unter den größten politischen Führern aller Zeiten wird wohl auch ihr Begründer Lenin (Wladimir Iljitsch Uljanoff, geb. 1870, gest. 1923, beigesetzt im Leninmausoleum an der Kremli-mauer in Leningrad) in der Geschichte fortleben. Man bedenke, was es heißt, dieses im Kriege vollkommen ausgehungerte und zerrüttete Riesenreich — 21 Millionen Quadratkilometer Land von Europa bis nach Ostasien hinüber mit annähernd 150 Millionen Einwohnern in mehr als 160 auch sprachlich verschiedenen Völkerstämmen — zu einer neuen Einheit in 7 in sich selbständigen und doch straff zentralisierten Staaten zusammenzuschweißen! Und dieses neue Reich in wenigen Jahren machtvoll bewehrt und im diplomatischen Außendienst den übrigen Kulturstaaten der Welt vollkommen ebenbürtig in die Weltpolitik wieder einzuführen.

In einer Sprache, die an Bildhaftigkeit und fortreißender Gewalt dem „Kommunistischen Manifest“ kaum nachsteht, erzählt das „Manifest des Zentral-Exekutivkomitees der Sowjetunion“ (vgl. *Illustrierte Geschichte der russ. Revolution*“, Vorwort) am 10. Jahrestage der Revolution den russischen Völkern von den ungeheuren Schwierigkeiten dieses Werkes: von der Niederwerfung der sich verzweifelt aufbäumenden Bourgeoisie im Innern, vom Kampfe gegen die Interventionsarmeen, die von der alten Welt gegen die vereinigten Arbeiter und Bauern ins Feld geschickt wurden (ein wirkungsvolles Plakat stellt die drei Generale Denikin, Judenitsch und Koltschak als drei bissige Köter mit Militärmützen dar, die von der Entente an langen Seilen auf die russischen Schneefelder vorgeschickt werden!); vom Ringen mit dem „kontrerevolutionären Heuschreckenschwarm“ der Kulaken, Schmarotzer, Schieber und Wucherer; endlich von der Überwindung der letzten und furchtbarsten Gegner, des Hungers und der Cholera. Und nun, so schließt es, ist es getan. Rußland, der „Allerweltsgendarm“, die Grundfeste der Gegenrevolution, wurde verwandelt in den Hort aller Unterdrückten, die stärkste Feste der internationalen Revolution, in den Hort des Friedens und des Sieges über alle Ausbeuter!

Wer einen Begriff davon erhalten will, mit welcher elementarer Kraft ein vor dem Abgrunde stehendes und um sein Leben kämpfendes Volk seines Daseins sich wehrt, der durchblättere die beiden Geschichtsbände, die Revolution und Bürgerkrieg — natürlich vom bolschewistischen Standpunkte aus gesehen — behandeln. Gewiß, man erstarrt vor der Brutalität, mit der dieses neue Staatswesen sich den Weg gebahnt hat. Die von *Berg*, angeblich nach Angaben der Moskauer Regierung, mitgeteilten Ziffern der gewaltsam Hingerichteten — sie nähern sich der zweiten Million! — sind wohl schwerlich nachzuprüfen, aber angesichts der „Aufrechnungen“ von Erschießungen, die in der „Illustrierten Geschichte des Bürgerkrieges in Rußland“ von *J. Thomas* kaltblütig wiedergegeben werden — im September 1918 war die Tscheka zum rücksichtslosesten Vorgehen gegen den „weißen Terror“ angewiesen worden —, beginnt man ihnen fast zu glauben. Ganze mit dem Zarentum verbündete Gesellschaftsklassen sind hier mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden, soweit ihnen nicht die Flucht gelang. Aber man beginnt auch zu begreifen, daß zeitweilig wirklich nur mit eiserner Faust die Lage zu

halten und zu retten war. Allerdings auch nicht mit der gepanzerten Faust allein. Es ist eine allzu harmlose Vorstellung, daß eine kleine Clique ein solches Reich auch nur wenige Tage mit roher Gewalt zusammenhalten könnte. Sie hätte nichts ausgerichtet, wenn nicht hinter ihr bei den Führern wie in den breiten Massen ein Glaube an das neue Zukunftsideal stünde, der fast religiöse Züge trägt. Und wenn man die Zahl der zielbewußten, eingeschriebenen, durch eine Prüfungszeit erprobten Bolschewiken auf „nur“ etwa 1 200 000 taxiert und die Zahl tätiger Funktionäre auf „nur“ 600 000, so ist zu bemerken, daß mit einigen Hunderttausend solcher Kerle, wie die Massenbilder der Delegiertenversammlungen sie zeigen, eine Welt zu stürzen ist. Auch *Nansen* (a. a. O. 7) bemerkt, daß der Idealismus, die Eignung zu bedingungsloser Hingabe an das vorgesteckte Ziel, eine spezifisch russische Erscheinung sei, und selbst das „Notbuch“ (212) anerkennt, daß auch diesem beispiellos grausamen Vergehen gegen alles, was sich in den Weg stellte und zur Wehr setzte, im tiefsten Grunde die dem russischen Volke eigne leidenschaftliche Sehnsucht nach dem Höchsten, nach brüderlicher Gemeinschaft aller Menschen und einem kommenden Reich der Gerechtigkeit zugrunde lag. Einem ähnlichen Gedanken gibt neuerdings *Prof. Dr. W. Schmidt S.V.D.* Ausdruck. Wenn man auch nicht abstreiten wird, daß bei der grausigen Vernichtung des zaristischen Offizierkorps, des Adels und der Bourgeoisie, vor allem ihrer unschuldigen Mitglieder, der Frauen und Kinder, genug persönlicher Haß und feige Grausamkeit die Hand im Spiele hatte, so ist doch längst nicht für alles, was namentlich in den ersten Zeiten eines zügellosen Fanatismus geschah, die Leitung verantwortlich zu machen. „Eines hat der bolschewistische Religionshaß vor dem des alten Bourgeoisimaterialismus und Freidenkertums voraus: er kann sagen, daß dieser Haß nicht aus Haß, sondern aus Liebe, aus der Liebe zu den entrechteten und ausgebeuteten Arbeitermassen, hervorgegangen ist und Haß nicht sein letztes Ziel, sondern nur Mittel zum Ziel, zur Befreiung und Emporhebung dieser Arbeitermillionen ist. Die persönlichen Opfer, die Kerkerstrafen, die Verbannungen, die Hinrichtungen, die Verarmung und Verelendung, die eine gute Reihe von Führern auf sich genommen haben, ... verleihen diesen Versicherungen weitgehende Glaubhaftigkeit“ (*Schönere Zukunft* 1930, Nr. 36, S. 857).

Nur weil in Wirklichkeit die leidenschaftliche Hoffnung auf eine bessere Zukunft für alle die stärkste treibende Kraft war, die diese Millionen Menschen auf ein einziges politisches Ziel in unglaublich kurzer Zeit einigte, konnte man es wagen, fast gleichzeitig auch den wirtschaftlichen Umbau im sozialistisch-marxistischen Sinne auf der ganzen Linie in Angriff zu nehmen. Heute schon ist die Industrie zu fast 80% mit über 93% aller Arbeiter in den staatlichen Betrieb überführt, fast der ganze Außenhandel steht bereits unter öffentlicher Kontrolle, und mit dem Kampf gegen das „Kulakentum“, die noch bestehenden größeren privaten Bauernwirtschaften, schreitet der Kommunismus und die kollektivistische Wirtschaftsform mit gewaltigen Schritten auch auf das Land vor. Die im Jahre 1921 durch Lenin eröffnete Übergangsperiode des „Nep“ (Neue ökonomische Politik) mit ihren Konzessionen an die Privatwirtschaft gilt als abgeschlossen, *Stalin* hat das Steuer wieder scharf nach links herumgeworfen, und mit finsterner Entschlossenheit ist man an den Fünfjahresplan herangegangen, der zum Ziele führen soll. „Wir wissen genau“, sagte *Stalin*, „daß uns der Kampf gegen die Kulaken noch ungeheure Schwierigkeiten bringen wird. Wir wissen genau, daß wir Bauernaufstände auf Bauernaufstände haben werden. Aber diese Gefahrenzone muß eben durchschritten werden, wenn wir an dem Ziele festhalten wollen. Um bequemer Eintagserfolge willen dürfen wir nicht die Zukunft der Sowjetrepublik ruinieren.“ Darum muß auch hier, das ist echt marxistisch, der einzelne der Gesamtheit geopfert werden. „Den Einzelnen behandelt man unter Umständen mit fürchterlicher Brutalität, weil man keine Achtung vor Menschenrechten, keine Spur einer liberalen Anschauung hat. Auch das ist urrussisch, denn Rußland ist von dem umwerfenden europäischen Erlebnis, der großen französischen Revolution, niemals berührt worden. 95% der russischen Bevölkerung gilt es mit aller Gewalt

hochzubringen gegen 5%, die widerstreben. Diesen 5% gegenüber sind alle Mittel erlaubt — das ist die Losung“ (*Grabowsky* a. a. O.).

Von den Einzelheiten dieser gigantischen Aktion erzählen fast alle Bücher über Rußland; auch *Berg* gibt die besten erreichbaren Angaben und Ziffern. Aber alle Prophezeiungen über den endlichen Erfolg oder Mißerfolg sind gänzlich verfrüht. Was bedeuten denn für einen solchen Umsturz, wie ihn die Welt bisher nicht gesehen hat, fünf oder zehn Jahre? Was will es besagen, wenn heute der gewaltige Apparat noch seine großen Mängel hat? Ja wenn die Lage sich zur Zeit noch, wie *Grabowsky* zu sehen glaubt, eher verschlechtert als verbessert? Wenn es noch Brotkarten gibt, Arbeitslosigkeit, Kinderelend? Wenn Sowjetrußland statt in fünf in fünfzig Jahren zum Ziele gelangt, hat es unerhört Großartiges geleistet! Jedenfalls will es schon etwas bedeuten, wenn jüngst in Genf *Albert Thomas*, der Direktor des internationalen Arbeitsamtes, die Blicke Europas auf den drohenden russischen Wettbewerb hinlenkte. Rußland habe bereits über 56% seines Außenhandels in der Vorkriegszeit erreicht. Der Fünfjahresplan entwickle sich trotz aller Schwierigkeiten so, daß die russische Wirtschaft nach Ansicht guter Sachkenner in einigen Jahren den europäischen Staaten gefährlich werden könne (Drahtb. des WTB. v. 23. Juni).

Liest man ferner von den langsamen Fortschritten in der Überwindung des Analphabetentums oder von der Wohnungsnot in den großen Städten, so soll man nicht vergessen, welch ungeheure Last hier das neue Rußland als Erbe vom alten übernahm, und in welchen Zuständen wir selbst noch in unseren Wohnungszuständen stecken. Endlich die Ehegesetzgebung, die Begünstigung der Abtreibung, die Unsittlichkeit unter der Jugend u. a. Man braucht nicht so weit zu gehen wie *Dreiser*, der namentlich die Nachrichten über überhandnehmende sexuelle Ausschreitungen unter der Jugend einfachhin als „Getratsch und Palaver“ abtut (a. a. O. 27). Man muß vielmehr betonen, daß namentlich der Libertinismus in der Ehegesetzgebung hier zwar aus der üblichen sozialistischen Opposition gegen die „bürgerliche Moral“ halbwegs verständlich, aber doch überaus roh und für die sittlichen Begriffe ruinierend ist. Das darüber sich entrüstende Europa sollte aber auch nicht überhören, was Sowjetrußland ihm auf seine Anklagen erwidert: daß die europäische Gesellschaft in Ehescheidung und Abortus es gegen das Gesetz viel schlimmer treibe, als Rußland unter dem Gesetze, und daß die dort immer weiter um sich greifende Abstumpfung des weiblichen Schamgefühls weit ernster zu beurteilen sei, als gelegentliche Exzesse in einem sittlich der überwältigenden Mehrheit nach noch durchaus gesunden Volke. Eingehend handeln über diese Fragen u. a. *Berg* 65 ff. und *Cramer*, „Notbuch“ 167 ff.

Dunkle Schatten werfen über das Bild Sowjetrußlands die Religionsverfolgungen, die in den letzten Jahren eine starke und berechtigte Protestbewegung fast in der ganzen christlichen Welt hervorgerufen haben (*Siegmund-Schultze* 41 ff., *Cramer*, „Notbuch“ 229 ff.). Hier sowohl wie bei *Berg* 83 ff. auch eine ausführliche Darstellung der geschichtlichen Vorgänge, der Phasen des Kampfes und der heutigen Lage, insbesondere nach dem Erlaß des Religionsgesetzes 8. April 1929.

Nichts in diesen Schilderungen soll bestritten oder auch nur beschönigt werden. Aber es wäre doch auch allzu bequem, hier lediglich den puren „Satanismus“ am Werke zu sehen und eine Räubersynode von Kirchenfeinden, die ihren vom bösen Feinde eingegebenen Haß gegen Gott und Christus austobt. Man muß doch annehmen, daß auch die ausbrechende Feindschaft gegen die russisch-orthodoxe Kirche, der vor dem Kriege reichlich 82% der gesamten russischen Bevölkerung angehörten, ihre Gründe hat, und wird sich bemühen müssen, diese zu verstehen.

Aug. H. Kober („Unter der Gewalt des Hungers“ 79) sagt in seinen prachtvollen Charakterzeichnungen des russischen Bauern, Arbeiters, Soldaten usw.: „Das Rußland, das die Romanows 1914 zum Untergange marschbereit gemacht hat, gehörte äußerlich dem Zaren, inner-

lich dem Priester.“ Er hätte noch mehr sagen können. Zar und Pope hatten sich in diesen Besitz so geteilt, daß sie nicht nur verfassungsrechtlich, sondern auch in der Vorstellung des Volkes eins waren; gegenseitig ihren Besitz am Volke sich garantierten; gegenseitig von ihren Sünden am Volke sich absolvierten; verzweifelt bis zuletzt um ihr Leben und ihre Habe gekämpft haben. Schon im ersten Aufruf der „Russ. Sozialdemokrat. Arbeiterpartei“, der späteren Bolschewiken, vom 10. März 1917 hieß es: „Der Hof des Zaren, die Bankiers und die Pfaffen raffen das Geld zusammen!“ Die Kirche stand, das war ihre traditionelle Mission, bis zuletzt dem sinkenden Zarentum zur Seite — auch dann noch, als schon die fremden, gegenrevolutionären Armeen gegen die eignen Landsleute wüteten und ihre Galgen am Wege aufrichteten (s. die Bilder in den beiden Geschichtsbüchern der Revolution und des Bürgerkrieges). Riesige Plakate hämmerten das auch dem Schädel des Analphabeten ein. Bourgeois, Kulak und Pope ziehen da einträchtig den Wagen, auf dem General Koltschak, mit der Zarenkrone auf dem Haupte und dem Galgen zur Seite, thront. Oder ein anderes „Am Grabe der Kontrerevolution“: Zur Linken des Grabhügels, auf dem die Raben sich ein Stelldichein gegeben, sitzt betend der Pope, zur Rechten mit dem Tränentüchlein der Bourgeois (*Thomas*, „Illustr. Geschichte des Bürgerkrieges“ 375, 409). Kein Wunder, daß das um sein Leben kämpfende revolutionäre Proletariat auch in kirchlichen Kreisen sich nicht mit einer faulen Neutralitätserklärung begnügen konnte, sondern das offene Bekenntnis zum neuen Staate fordern mußte. Wer sich dazu nicht herbeiliess, ist beseitigt worden. Gegen Gewaltanwendung Andersdenkenden gegenüber hatte übrigens ja auch diese Kirche selbst im Zarenreiche nie etwas einzuwenden gehabt. Lenin wie Stalin und fast alle späteren Führer der Revolution haben darüber im Gefängnis oder in Sibirien nachdenken können.

Die russische Kirche war aber nicht nur mit dem alten Staate eins, sondern seit urdenklichen Zeiten auch mit der russischen Erde und der russischen Seele. Darüber lese man besonders *Paquet* („Das russische Gesicht“ in: „Rom oder Moskau?“) sowie die ausgezeichneten Arbeiten von *Karl Nötzel* (96 ff.) und *Karel Kramář* (47 ff.) nach. Russisch war sie in ihrer mystischen Haltung des Betrachtens und Beschauens. In ihrer Abneigung gegen jede rationale Durchdringung und Weiterbildung des Glaubensinhaltes und der Fernhaltung jeder Abstand nehmenden Kritik. Russisch war ihre Abneigung gegen jede juridische Verfassung und Eigenständigkeit ihrer Gemeinschaft; ihre einseitige Einstellung auf das Jenseits mit naiver Unbekümmertheit um irdische Kulturaufgaben; ihre in stark aufdringlicher Äußerlichkeit sich, wenn auch nicht erschöpfende, so doch kundgebende Religiosität; verbunden damit wieder der übermäßige Reichtum an Kirchen und Klöstern, der aufreizend wirkende Überfluß an Popen und Mönchen, die Anhäufung kirchlicher Schätze und Kostbarkeiten.

So geriet die russische Kirche beim Ausbruch der Revolution zwischen zwei Feuer. So paradox es klingen mag: sie hat zu ihrem Teil den Bolschewisten miterzogen, der sich heute gegen sie wendet (*Nötzel* 96 ff.). Sie hat ihm in den Tagen des Tatarenjoches, des Despotismus und der Leibeigenschaft die geistige Ungebrochenheit bewahrt, ihm die Kraft zum Dulden und Tragen erhalten, die er heute bewährt. Von ihr hat er den Radikalismus der Hingabe an ein fernes Ziel, das er mit fast religiöser Inbrunst umfaßt. Von ihr stammt seine Unfähigkeit, zu dem Geglaubten auch einmal kritisch Stellung zu nehmen; wir wissen, wie bald im Abendlande umgekehrt der angeborene Kritizismus auch auf alle sozialistischen Ideen zersetzend einwirkte. Religiösen Ursprungs ist nicht zuletzt auch das tiefeingewurzelte Bedürfnis nach Autorität und das ungebrochene Vertrauen zu ihr. Ob diese Autoritätsgläubigkeit Gegenständen des Kirchenglaubens sich zuwendet, ob sie das Zarenbild an allen Wänden aufhängt oder heute das Bildnis Lenins, mit dem ein ungeheurer Kult getrieben wird, ist erst eine Frage zweiter Ordnung.

Zugleich hat aber diese Kirche noch einen zweiten Gegner aus sich hervorgetrieben: den zum Atheismus gewordenen Haß der Intellektuellen. Auch das ist ein Prozeß, der sich durch das ganze Jahrhundert hindurch erstreckt. Diesem radikalen, kritisch eingestellten

Intellektualismus, aus dem die Führergruppe des Bolschewismus sich rekrutiert, war das seinem innersten Wesen diametral entgegengesetzte russische Kirchenwesen längst in der Seele zuwider geworden, und das Volk dem Einfluß der Popen und Mönche zu entwinden, war ihm längst das Endziel einer Zersetzungsarbeit, die schon vor dem Kriege auch in die Massen einzudringen begann und hier eine besonders gefährliche und gegen die Kirche aufgereizte Stimmung hervorrief. Auf Rechnung dieser ihres religiösen Haltes beraubten und verhetzten Volksschichten sind vor allem die grausamen „Popenprogrome“ der ersten Jahre zu setzen. Als Typ dieses mit dem Zarentum haltenden und das Volk verratenden Mönchtums schreitet noch heute die Figur Rasputins (ermordet 29. Dezember 1916) durch die Karikatur hindurch.

Dem Doppelangriff von diesen beiden Seiten her war die russisch-orthodoxe Kirche um so weniger gewachsen, als sie weder die auftauchende Arbeiterfrage noch den aufsteigenden Sozialismus zeitig vorausgesehen, mit ihnen sich nie zuvor geistig auseinandergesetzt hatte, überhaupt weder lehrend noch führend je im öffentlichen Leben irgendeine Initiative entfaltet, eine Rolle gespielt hatte, ja ihrem ganzen Wesen nach nicht einmal hatte spielen wollen. „Schon im Wesen des anatolischen Christentums überhaupt liegt es, mehr statisch als dynamisch zu sein, mehr das Duldende und Leidende als das Aktive und Offensive darzustellen. Die morgenländischen Kirchen sind eben mehr innig anbetende als militante oder triumphierende Kampfkirchen. Ihre Stärke liegt mehr im mystischen Schauen, asketischen Leiden und ontologischen Grübeln als im organisierten Handeln, schlagkräftigen Missionieren, energischen Politisieren.“ So *Hans Koch*-Wien in dem sehr guten Aufsatz „Staat und Kirche in der Sowjet-Union“ (*Cramer*, „Notbuch“ 64 ff.), neben den sich ebenbürtig ein zweiter „Christentum und Bolschewismus“ von Privatdozent *Lic. Fritz Lieb* (ebenda 200 ff.) stellt. Beide geben auch über die heutige verwirrte Lage der zur Zeit in mehrere Gruppen gespaltenen Orthodoxie Auskunft, ebenso wie an der gleichen Stelle *Dr. Cramer* über „Die evangelische Kirche unter der Macht der Sowjets“ (das. 39 ff.). Allerdings bilden diese nach wenigen Hunderttausenden zählenden Protestanten meist deutscher Abstammung, so tapfer sie ihr Deutschtum und ihre Religion in den Tagen des Umsturzes verteidigt haben, heute im russischen Reiche ebensowenig mehr einen nennenswerten religiösen Machtfaktor, wie die Katholiken nach der Abtrennung Polens. (Wie können die Sowjets sich beglückwünschen, diese politischen Bramarbasse los zu sein!)

Schweigend und duldig geht die russische Kirche durch die gegenwärtige schwere Prüfung hindurch, und die Mehrzahl der Urteilsfähigen ist der Ansicht, daß sie über sie hinwegkommen wird. Diese so tief in der russischen Volksseele verwurzelte Religion läßt sich nicht gewaltsam herausreißen, und es mehren sich die Anzeichen, daß die Sowjets, wenn nicht tolerant, so doch klug genug sein werden, sich nicht auf diesem Wege unnötige geistige Widerstände in der Welt zu schaffen, die sie künftig erobern wollen. Man spricht sogar von einer neuen „religiösen Welle“, die durch das Land geht (*Berg* 94 ff.) — das war ja auch früher meist die unbeabsichtigte Folge gewaltsamer Unterdrückungsversuche. Allzuviel Intervention von außen ist der russischen Kirche vermutlich nicht genehm — weder eine Anrufung des Völkerbundes noch irgendwelche gewaltsame Maßnahme kann ihrer Sache nützen. Aber auch allzu aufdringliche Versuche, die drückende Lage für die Unionsbestrebungen auszunutzen, empfindet sie nicht mit Unrecht als wenig taktvoll (*Siegmund-Schultze* 14; *Cramer*, „Notbuch“ 26).

Rußlands Gesckicke liegen noch völlig im Dunkeln. „Niemals“, sagt *Grabowsky* (a. a. O. 12), „war das bolschewistische Experiment grandioser als jetzt, niemals die Zukunft unsicherer als heute.“ Nur törichte Gedankenlosigkeit kann den Zusammenbruch der Sowjetunion wünschen. Ein Rückfall dieser gewaltigen Völkermassen ins Chaos wäre von kaum auszu-denkender Furchtbarkeit und müßte von unabsehbaren Folgen auch für das westliche Europa, ja die ganze Welt werden. Man kann nur hoffen, daß dieses neue gewaltige Reich sich dauernd

befestige und die schwergeprüften Völker, die es heute umspannt, nach langer Leidenszeit einer besseren Zukunft entgegenführe. Dazu würde freilich auch gehören, daß es alle Gewalt-
samkeit und Unduldsamkeit abstreift, die eines neuzeitlichen Staates unwürdig sind, und
seinem Eintritt in die Gemeinschaft der Völker, dem doch auch Rußland auf die Dauer sich
nicht wird entziehen können, nur hindernd im Wege stehen können. Wird das gewaltige
kollektivistische Experiment mißlingen, so dürfte es damit auch für die übrige Welt auf ab-
sehbare Zeit abgetan sein. Wird es sich durchsetzen, so wird damit der Sozialismus einen ganz
gewaltigen Schritt vorwärts tun, und gewisse Rückwirkungen in den anderen Ländern, in
denen der Kapitalismus eben jetzt in eine schwere Krisis eingetreten ist, werden kaum aus-
bleiben.

Wilhelm Schwer.

Die Religionen der Urvölker Amerikas.

Schmidt. P. Wilh., Der Ursprung der Gottesidee. II. Band, 2. Abteilung: Die Religionen der Urvölker Amerikas. Aschendorffs Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1929. 8°. XLIV u. 1065 S.

*

Verhältnismäßig äußerst rasch nach der 2. Auflage des 1. Bandes seines großen Werkes über den „Ursprung der Gottesidee“ läßt *P. W. Schmidt* die zweite Abteilung des II. Bandes folgen, in dem er die Religion der Urvölker Amerikas behandelt. Ursprünglich wollte er in der 1. Abteilung des II. Bandes die Religionen der Urvölker der Alten Welt, angefangen mit denen der Pygmäenvölker von Asien und Afrika, zur Darstellung bringen. Da aber von einigen von ihm angeregten Expeditionen zu afrikanischen Pygmäen neues Material zu erwarten ist, gab *Schmidt* zunächst die 2. Abteilung mit der Darlegung der Religion der Urvölker der Neuen Welt heraus.

Im 1. Bande hatte er der umfangreichen kritischen Prüfung früherer und jetziger Theorien über das Entstehen und die Entwicklung der Religion bereits einen positiven Abschnitt über das höchste Wesen bei den ältesten australischen Stämmen hinzugefügt, nachdem er die sogenannte kulturgeschichtliche Methode, die zur Feststellung des relativen Alters der Kulturkreise und Kulturschichten dient, erläutert hatte*. Im vorliegenden Bande ergänzt *Schmidt* die methodologischen Erörterungen, indem er den Beweis für das ethnologische höchste Alter der Urvölker führt. In mehr als einer Hinsicht ist der vorliegende Band ein lehrreiches und wertvolles Paradigma für die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf das Gebiet der geistigen Kultur (Religion und Mythologie) und widerlegt *via facti* den Vorwurf, den man gegen diese Methode erhoben hat, sie finde nur Anwendung auf das Gebiet der materiellen Kultur, höchstens noch auf das der Soziologie.

Welches sind nun die Urvölker Amerikas? Aus Südamerika sind uns bis jetzt nur die Feuerländer bekannt. In Nordamerika aber ist die Erforschung der Primitiven soweit gefördert, daß sich wenigstens in großen Zügen das ethnologische Alter der einzelnen Völkerstämme bestimmen läßt. Drei Völkergruppen sind heute noch als die relativ ältesten in Nordamerika anzusehen: die Zentralkalifornier, einige Nordweststämme, die Algonkin. Manche dieser Stämme haben die Urkultur (in der materiellen Kultur die Stufe der Sammler und Jäger) nicht mehr rein bewahrt; wie in der sozialen und materiellen Kultur, so haben einige von ihnen auch auf dem Gebiete der Religion, des Kultus und des Mythos Einflüsse von andern benachbarten, weiter fortgeschrittenen Stämmen erfahren. Hier ist es nun die, oft recht schwierige, Aufgabe des Ethnologen, aus den spätern Beeinflussungen das ursprüngliche Gut herauszuschälen, und es ist von hohem Reiz, zu sehen, wie an verschiedenen Stellen *Schmidt* diese Aufgabe löst.

Der Weg, den *Schmidt* bei der Untersuchung einer jeden dieser Völkergruppen einschlägt, ist folgender: er untersucht bei jedem einzelnen Stamm, der zu einer dieser drei Völkergruppen gehört, die Quellen, die Religion, die Stellung des höchsten Wesens, den Kult, der ihm erwiesen wird, die Mythen, insbesondere die Schöpfungsmythen und auch die Gestalten neben und unter dem höchsten Wesen: niedere gute Geister und auch böse Geister (so z. B. die Gestalt des Coyote oder anderer Trickster). Am Schlusse des Abschnittes über jede der drei oben bezeichneten Völkergruppen bringt er eine zusammenfassende Darstellung und Vergleichung und den Versuch, die älteste Form der Religion und des Kultes herauszuarbeiten. In dieser Hinsicht ist besonders bemerkenswert die Zusammenfassung der Untersuchungen über die Algonkin-Religionen (S. 775—838) und die daran anschließende Vergleichung des Gottesglaubens der Algonkinstämme mit demjenigen der Nordzentralkalifornier und einiger Stämme

* Vgl. diese Zeitschrift, Jahrgang V, 1928, 175 ff.

des inneren Nordwestens von Amerika. (S. 839—872.) Ethnologisch sind die Nordzentral-kalifornier die ältesten Stämme des ganzen Westens, die Algonkin die ältesten des Ostens von Nordamerika. Zugegeben ist auch, daß die Inland-Selish-Stämme des Nordwestens ethnologisch älter sind als die Küstenstämme und als die Dene-Stämme des Innern.

Indem *Schmidt* nun mit Hilfe der Kriterien, welche die kulturhistorische Methode anwendet, nämlich mit Hilfe des Form- und des Quantitätskriteriums die Übereinstimmungen zwischen dem Gottesglauben dieser drei ältesten Völkergruppen von Nordamerika untersucht, kommt er zur Annahme von historischen Zusammenhängen zwischen ihnen, und er schließt von da auf eine ältere Zeit, in der diese drei Gruppen, die jetzt durch andere Völker voneinander getrennt wohnen, miteinander in geschichtlichen Zusammenhängen standen und damals als gemeinsamen Besitz eine Form des Hochgottglaubens hatten, der zu dem ältesten Gut der nordamerikanischen Menschheit gehört (867 f.). Das Wesen dieser uralten nordamerikanischen Religion, das *Schmidt* auf dem eben beschriebenen Wege erschließt, faßt er in folgenden Zügen zusammen:

Diese Religion ist ein wahrer und eigentlicher Monotheismus. Die höheren Gestalten, die neben dem höchsten Wesen noch auftreten, sind der Herold, der Stammvater, der Vertreter des Bösen.

Der Stammvater steht in gutem Verhältnis zum höchsten Wesen; er ist von diesem geschaffen und von ihm als Herold gesandt und zum ersten Priester der feierlichen Stammeszeremonie eingesetzt worden. Später tritt er immer mehr auf gleiche Stufe mit dem höchsten Wesen, fällt schließlich mit ihm zusammen oder tritt an seine Stelle.

Der Ursprung des Vertreters des Bösen ist in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllt; von Anfang an rivalisiert er mit dem höchsten Wesen, dem er in seiner Schöpfung überall entgegentritt, wo dieses sich für die Menschen als Spender des Guten und als Urheber der Sittlichkeit, besonders der geschlechtlichen Sittlichkeit, erweist. Er hat gegen den Willen des höchsten Wesens den Tod in die Welt gebracht.

Demgegenüber ist das höchste Wesen in sittlicher Hinsicht untadelhaft, ist Gesetzgeber des Sittlichen und Spender des Guten. Es überwacht die Beobachtung der Sittengesetze, belohnt und straft bis ins Jenseits hinein. Es hat den Tod des Menschen nicht gewollt, sondern daß er sich stets aufs neue verjünge. Es ist ungeschlechtlich, hat weder Frau noch Kinder (die Ausnahmen, wo ihm Verwandte oder eine Frau zugeschrieben werden, scheinen zweifelhaft zu sein).

Mit aller Deutlichkeit ist das höchste Wesen als Schöpfer der Welt und der Menschen bezeichnet. Vom Gedanken der Schöpfung, und zwar bei vielen Stämmen in der reinen Form der *creatio ex nihilo*, ist diese ganze Religion durchdrungen. Die große Bedeutung, die der Schöpfungsgedanke in ihr hat, kommt in der Tatsache zum Ausdruck, daß die feierliche Stammeszeremonie die Wiederauffrischung desselben und seine mimische Darstellung zum Inhalt und Hauptzweck hat¹.

Was das gegenseitige Verhältnis des höchsten Wesens und der Menschen angeht, so ist eine Entwicklung deutlich feststellbar: in der ältesten Phase (sie findet sich in Nordzentral-kalifornien) verkehrt das höchste Wesen noch unmittelbar mit den Menschen. Bei den Algonkinstämmen ist der Verkehr nicht mehr so unmittelbar; eine Reihe von Funktionen des höchsten Wesens sind einer Anzahl von höheren Wesen übertragen worden, die dazu von ihm geschaffen und ausgestattet sind. Es entsteht so bei den Algonkin eine Hierarchie der höheren

¹ Empfohlen sei die handliche Ausgabe von zwei in diesem Bande behandelten Mythen kalifornischer Indianer, die *P. Schmidt* mit ausführlichem Kommentar als Heft 25 der „Religiösen Quellschriften“ (Verlag L. Schwann, Düsseldorf) herausgegeben hat; enthalten sind: der grandiose Schöpfungsmythos der Kato-Indianer und ein Mythos der Nord-Wintun-Indianer über den Ursprung des Todes.

Wesen, durch die das höchste Wesen zwar noch höher über den Menschen hinausgehoben, aber in größerer Entfernung von ihnen, in den höchsten der zwölf Himmel versetzt worden ist. Bei den mütterrechtlich beeinflussten Zentralalgonkin ist diese Hierarchisierung auch nach unten gegangen und hat auch eine Reihe von Unterwelten geschaffen.

Vor allem durch Gebet, durch das Bittgebet, aber auch durch Dank- und Lobgebet wird das höchste Wesen verehrt. Manche Gebete (z. B. bei den West- und auch bei den Zentral-Algonkin) haben einen hohen Grad von Innigkeit und Erhabenheit.

Das Opfer tritt zurück. Viel bedeutsamer aber sind die feierlichen Stammeszeremonien (die *Schmidt* von den einzelnen Stämmen liebevoll aufführt, beschreibt und exegisiert). Sie werden mit großer Freigebigkeit, Hingebung und Gewissenhaftigkeit abgehalten, wobei die Bestimmungen des Rituals mit Ehrfurcht beobachtet werden, und nehmen gleichsam die Stelle eines großen feierlichen Opfers an das höchste Wesen ein und sind ein Mittel, mit ihm in Verbindung zu treten und seine Huld zu gewinnen oder wiederzugewinnen (S. 867—872).

Den Schluß des Buches bildet die Darstellung der Religion der Feuerländer (873—1007), bei denen sich *Schmidt* auf die Forschungen seiner Schüler *W. Koppers* und vor allem von *M. Gusinde* stützen kann. Bei den Yamana und Halakwulup ist der uralte Gottesglaube fast ungeschwächt; sie haben eine edle und hohe Gottesidee, die von keinem Makel befleckt ist; ihre Sittlichkeit ist eng mit ihrem Gottesglauben verknüpft. Die Yamana zeichnen sich durch einen erstaunlich innigen Gebetsverkehr, die Halakwulup durch große Ergebenheit gegen Gottes Willen und Vertrauen auf seine Güte aus. Stärkere fremde Einflüsse liegen auf der Religion der Selk'nam (S. 1004 f.)².

Eine Vergleichung der Religion der nord- und der südamerikanischen Urstämme beschließt *Schmidt* mit dem Satze: „Wir können somit feststellen, daß dieser Intellekt und Gemüt befriedigende, eine relativ hohe Sittlichkeit fordernde und fördernde Hochgottglaube für das gesamte Amerika die älteste Form der Religion ist, die wir mit unseren gegenwärtigen Mitteln der Forschung erreichen können“ (S. 1033).

Wenn *Schmidt* sagt, daß die Freude am positiven Schaffen (gegenüber der Kritik) ihm die Arbeit an dem vorliegenden Bande leicht gemacht hat, so wird ihm dies gerne geglaubt. Die Fülle des hochinteressanten, mit einem erstaunlichen Fleiß herangebrachten Materials macht auch dem Kritiker die Durcharbeitung zur Freude. *Schmidt* erweist sich in diesem Bande nicht nur als großer Analytiker, sondern als kühner und gewandter Baumeister. Das Ergebnis der einzelnen Analysen und der darauf aufgebauten Synthesen macht er zum mindesten sehr wahrscheinlich, wenn ihm auch nicht alle in allem auf die Höhe seines Aufbaues werden folgen können. Aber der vorliegende Band vereinigt so wertvolles, sonst verstreutes und schwer zugängliches Material; er legt es mit solcher Klarheit dar, setzt an der richtigen Stelle die gebotenen Akzente, hebt das Wichtige mit Kennergriff heraus, rückt die Probleme so kräftig in den Gesichtskreis, gewinnt so wichtige Ergebnisse, daß man mit Recht in diesem Bande einen der wertvollsten Beiträge zur Religionsgeschichte und die vollständigste und beste Darstellung der Religion dieser Völker sehen und dem *Verf.* herzlichen, anerkennenden Dank aussprechen darf. Die ganze Wertfülle des hier gesammelten Materials werden Ethnologie, Religionsgeschichte und Religionspsychologie erst nach und nach ausschöpfen können.

Einige besonders interessante Einzelheiten seien eigens hervorgehoben³: Der grandiose Schöpfungsmythus der Kato (S. 42 ff.); die Initiationen bei den Yuki (S. 62 ff.), die strengen

² Ebenfalls sei empfohlen Heft 17 der gleichen Sammlung: *W. Koppers*, Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland.

³ Man vermißt leider eine Karte der in diesem Werke behandelten Stämme. Denn nicht alle Leser haben den Atlas zu *Schmidts* Sprachenwerk zur Hand oder die beste Darstellung der Völkerkunde Amerikas, die von *Krickeberg* in *Buschans* Illustrierter Völkerkunde.

sittlichen Forderungen des höchsten Wesens in bezug auf Ehe und Geschlechtlichkeit und die Laxheit des Coyote bei der Nordostgruppe der Zentralkalifornier (S. 302 ff.); die creatio ex nihilo (S. 307); der Vorgang der Abschwächung der Stellung des höchsten Wesens dort, wo Coyotekult, Totemismus oder Mutterrecht herrschen oder starken Einfluß ausüben (S. 313); die Rolle der geheimen Männerbünde (mit ihren Maskenkulten), die „nie und nirgends in der Welt etwas zur Erhebung und Reinigung des Gottesbegriffs beigetragen, sondern den Geisterkult befördert und mit diesem oft genug die Gottesverehrung völlig verdrängt haben“ (S. 315)⁴; die Deutung der Schöpfungsmythe der Yoshua-Indianer (S. 330—341); die Darlegungen über orenda, manito, wakanda, mana (S. 402 ff., 475 ff.); das Walam Olum, die heilige Stammeschronik der Lenape und das Dankfest dieses Stammes (411 ff., 429 ff.); die Geschichte eines heiß ringenden individuellen Gottsuchers bei dem Winnebago-Stamm (609 ff.); die religiöse Geschichte eines andern Individuums desselben Stammes (614 ff.); die Wichtigkeit der Individualforschung bei den Primitiven (616); Fasten, Gebet, Opfer (616 ff.); der Sonnenkult der Blackfeet (659 ff.); die Schöpfungsmythe und die Zeremonien der Sonnentanzfeier bei den Arapaho (680—756). Gerade dieser Abschnitt ist sehr lehrreich für das Verständnis ähnlicher Feiern bei andern Stämmen.

Es ist nicht unnütz zu bemerken, daß *P. Schmidt* sorgfältig der Frage nachgeht, ob irgendwo etwa christlicher Einfluß sich bei diesem Hochgottglauben der amerikanischen Urstämme geltend gemacht hat, daß er diesen Einfluß, wo er nachweisbar ist, zugibt, daß es ihm aber gelingt, in den meisten Fällen den ursprünglich indianischen Charakter dieses Glaubens nachzuweisen.⁵)

Bonn.

Friedrich Andres.

⁴ Schwer verständlich ist der 1. Satz des 1. Abschnitts auf S. 324.

⁵ Mit allem Nachdruck sei hingewiesen auf die Antwort an einen Kritiker, die *P. Schmidt* in seinem Aufsatz: „Der Monotheismus der Primitiven“ in der Zeitschrift *Anthropos*, Jahrgang 25, 1930, S. 703-709 gegeben hat. Wir behalten uns vor, auf diese und ähnliche Kritiken an dem Hochgottglauben der Primitiven zurückzukommen.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Um kirchliche Einheit.

Überschaut man die vielen aufrichtigen Versuche der früheren Jahrhunderte und der letzten Jahrzehnte, die Einheit in der Christenheit wiederherzustellen und den geringen Erfolg aller Anstrengungen, so kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, als ob hier Zwerge mit heißem Bemühen, aber vergeblich sich abquälen, einen gewaltigen Felsblock von der Stelle zu rücken. Jede Generation gibt, müde geworden, die anscheinend unlösbare Aufgabe der folgenden weiter, die mit frischem Mute die Arbeit aufs neue beginnt, um nach einiger Zeit von dem gleichen Gefühle der Ohnmacht niedergedrückt zu werden.

So mag es nicht wundernehmen, daß auch in den verschiedenen christlichen Einigungsbestrebungen der letzten Jahre inzwischen eine gewisse Ernüchterung und Enttäuschung eingetreten ist. Diese unverkennbare Erscheinung erklärt sich nicht nur aus den inneren Schwierigkeiten des ganzen Unternehmens, sondern auch aus den außerordentlichen Vorgängen, deren Zeugen wir alle waren. Wir alle hatten uns angesichts der ungeheuren Erlebnisse der Kriegs- und Nachkriegszeit mehr oder minder der Hoffnung hingegeben, die großen Ereignisse würden von selbst einen Umschwung der Verhältnisse bewirken und auch die schwierigen Geistesfragen, unter denen die letzten Jahrhunderte gelitten haben, einer raschen und überraschenden Lösung zuführen. Diese kühne Erwartung hat sich nicht verwirklicht und konnte sich nicht verwirklichen; denn äußere Ereignisse können das nicht bewirken, was nur die Frucht langer und mühsamer Anstrengungen sein kann. Und so kommen wir uns heute vor wie ein Landmann, der vor einem Acker voll Disteln und Dornen steht und einen Augenblick zaudert, ob er die gewaltige Arbeit des Umpflügens und der Aussaat auf sich nehmen soll. Wie sollen wir diese Arbeit leisten und beginnen? Ist es nicht von vornherein aussichtslos, sich an eine solche Aufgabe heranzuwagen?

Es ist keineswegs notwendig oder ratsam, vor den Schwierigkeiten des kirchlichen Einigungswerkes die Augen zu verschließen. Hier wie überall ist die nüchterne Erfassung der Wirklichkeit die Vorbedingung für zielstrebige, fruchtbare Arbeit. Was uns bisher verlorengegangen ist, das sind die Illusionen der ersten Stunde; was jetzt folgen muß, ist das stille, zähe Wirken in der Geduld.

Wie ist die Lage, vor der wir stehen? Auf der einen Seite ist es einleuchtend, daß die Einheit der bislang einander widerstrebenden Kirchengemeinschaften nur möglich ist, wenn eine Änderung eintritt. *A. Chandler*, der anglikanische Bischof von Bloemfontein, schrieb daher: Wiedervereinigung „dürfe nicht einfach darin bestehen, daß die verschiedenen Kirchen zwar bleiben, was sie sind, aber sich trotz aller Gegensätze miteinander verbünden. Interkommunion und Austausch der Kanzel wären Heuchelei, wenn die einen die Sakramente schätzen, die anderen sie mißachten; die einen als Glaubenslehre verkünden, was die anderen als Aberglauben verneinen.“ (*The English Church and Reunion*, London 1918.) ... Auf der anderen Seite aber beharren die einzelnen kirchlichen Gemeinschaften auf ihrer Eigenart in Glauben und Verfassung, und ehe sie mit anderen überhaupt in irgendwelche Verhandlung treten, fordern sie die Gewährleistung dieser ihrer Eigenart. Wie soll da eine Einigung erzielt werden? Ein geschlossener Übertritt vollends ganzer kirchlicher Gemeinschaften zur katholischen Kirche scheint fast als ein Ding der Unmöglichkeit. Die heutigen Menschen mit ihrem ausgeprägten Individualismus sind zu differenziert, als daß überhaupt an Massenkonversionen zu denken wäre. Dagegen ändern Einzelkonversionen hinüber und herüber kaum etwas an dem tatsächlichen Bestand der Konfessionen. Während aber die Christen untereinander streiten, erleiden alle Kirchen Jahr für Jahr große, zahlenmäßig nicht nachprüfbare Verluste an den Unglauben und die

religiöse Gleichgültigkeit; die Not der Zeit verlangt somit gebieterisch nach einer einigen Christenheit.

Das also ist die Paradoxie, unter der die kirchlichen Einigungsbestrebungen stehen: Die Christen erkennen, daß sie sich einigen müssen, und sie erkennen zugleich, daß sie sich nicht einigen können. Weder Klagen noch Vorwürfe können an diesem Tatbestand etwas ändern; weder physischer noch moralischer Zwang ist hier zulässig oder erfolgverheißend. Die Glaubensunterschiede sind durch Jahrhunderte in den Gewissen der einzelnen verwurzelt, und keine menschliche Macht oder Beredsamkeit vermag diese Verwurzelung zu lösen. Nach der Stockholmer Konferenz schrieb der bayrische Kirchenpräsident *D. Friedrich Veit* von seinem lutherischen Standpunkt: „Eine wirkliche Wiedervereinigung hätte entweder zur Voraussetzung, daß die Gründe, die zur Trennung führten, als Irrtümer erkannt und widerrufen würden, es sei von der einen oder der anderen oder von beiden Seiten, oder daß die trennenden Unterschiede in einer höheren Einheit sich zusammenfänden. Zum ersten haben wir um der Wahrheit und des Gewissens willen kein Recht, das zweite läßt sich nicht willkürlich machen, wenn nicht entweder die Wahrheit oder die Einheit zu Schaden kommen soll.“ (*Neue Kirchl. Ztschr.* 37, 8.) Er zieht daraus den Schluß, daß man vielleicht besser täte, von Wiedervereinigung der Kirchen nicht zu reden.

Insoweit können wir dieser Äußerung zustimmen, als auch wir das viele Reden über die kirchliche Wiedervereinigung nicht für zweckmäßig halten. Aber das hohe Ziel selbst dürfen wir — hoffend wider die Hoffnung (*Röm* 4, 18) — nicht aufgeben; denn es ist das Ziel Christi, um das wir beten und ringen müssen, auch wenn wir nach menschlichen Begriffen keine Aussicht auf Erfüllung sehen. . . .

Es braucht kaum eigens vermerkt zu werden, daß die Katholiken die Wiedervereinigung der Christenheit nicht von äußerer Betriebsamkeit oder Überredungskunst, sondern von den innern Kräften erwarten, die den

Geist und das Herz der Menschen umzuwandeln vermögen. Die Gnade Gottes ist um so notwendiger, da es bei der Lösung der Unionsfrage weit mehr auf religiöse Antriebe und praktische Willensentscheidungen, als auf theoretische Erkenntnisse ankommt. . . . In Wahrheit ist das Gebet unser Hauptmittel im Ringen um die Einheit der Kirche, und darum ergeht mit Recht von hüten und drüben die Mahnung zum Gebet an alle Gläubigen, die des Herrenwortes von der einen Herde und dem einen Hirten eingedenk sind. . . .

Dabei wird es ein Gott besonders wohlgefälliges Gebet sein, wenn wir um die Entsendung wahrhaft großer Apostel bitten. Diese können in der Weite ihres Blickes und Herzens neue Wege eröffnen, auf die sich die Enge und Zaghaftigkeit der Kleinen nicht wagen darf. . . . Freilich werden auch die außerordentlichen Menschen, also die Heiligen, die große Wende erst dann bewirken können, wenn „die Zeit erfüllt ist“, d. h. wenn die geschichtliche und besonders die seelengeschichtliche Entwicklung die Herzen für die Botschaft des Heiles empfänglich gemacht hat. . . .

Solange aber die Glaubensspaltung trotz allen Einigungsbestrebungen der Edelsten und Besten fortbesteht — und sie wird nach menschlicher Voraussicht noch lange fortbestehen —, wird es die Aufgabe aller Christen sein, das Verhängnis dieser Spaltung in Geduld zu ertragen. . . . Ein trotziges Sich-aufbäumen gegen schicksalhafte Verhältnisse wäre ebenso töricht, wie eine wilde Entrüstung über unverrückbare Tatsachen der Vergangenheit. Aber wir sollen die Spaltung nicht nur in gelassener Ergebung wie eine Strafe hinnehmen, sondern sie auch im Lichte des christlichen Glaubens als eine ernste Prüfung betrachten. Gott, der reich ist an Erbarmung, hat die Macht, auch aus dem größten Übel Ströme des Segens erfließen zu lassen für die Menschen, die er alle ohne Ausnahme durch Christi Blut erlöst und zur ewigen Seligkeit berufen hat.

M. Pribilla, „Um kirchliche Einheit“, S. 20 ff. (s. dieses Heft S. 274).

Atlas hierarchicus.

Im Jahre 1913 hatte *P. Karl Streit* die erste Ausgabe seines großen Gesamtatlas der katholischen Kirche veröffentlichen können. Er wollte in Text und Karten die gesamte territoriale und hierarchische Gliederung der katholischen Kirchen des Abend- und Morgenlandes zur Darstellung bringen, also ein Bild des gegenwärtigen Standes der katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise entwerfen. Obwohl die erste Auflage noch nicht ausverkauft war, ist es dankenswerterweise möglich geworden, daß soeben im Verlage der Bonifacius-Druckerei in Paderborn die zweite Auflage erscheint, die nicht nur die großen Veränderungen auf politischem und kirchlichem Gebiete, die von dem Weltkriege verursacht wurden, berücksichtigt, sondern auch in dem Kartenmaterial selbst (so z. B. durch Eintragung der Gebirge) Verbesserungen bringt. Auf 68 Seiten Text werden kurze geographische, geschichtliche und ethnographische Notizen über die einzelnen Länder und kirchlichen Verwaltungs- und Missionsgebiete gebracht; eine Ergänzung bieten die 43 Seiten mit statistischen Angaben, um deren Exaktheit sich der Herausgeber alle Mühe gegeben, für die er aber nicht überall helfendes Entgegenkommen gefunden hat. Auf 35 kartographisch vorzüglich ausgeführten Karten sind die Staatsgrenzen, die Eisenbahnlinien (deren Verlauf für die Entwicklung der Missionen bedeutsam ist), die Grenzen der kirchlichen Verwaltungsbezirke, die Sitze von Erzbischöfen, Bischöfen und apostolischen Präfekten, die Orte mit theologischen Fakultäten, Priesterseminarien, den Mutterhäusern und den Residenzen der General- und Provinzialobern der männlichen Ordensgesellschaften und Kongregationen und Abteien und die Missionsstationen durch klug gewählte Zeichen angegeben. Für das Deutsche Reich sind 2 Karten eingefügt, die eine mit dem Stande der preußischen Diözesen vor, die andere mit deren Grenzen nach dem preußischen Konkordate. Eine Karte ist den mit Rom vereinigten orientalischen Riten, eine andere den nichtunierten orientalischen Riten gewidmet. Außerdem ist eine Religionskarte der Erde hinzugefügt. Mit einem Plane der Stadt Rom,

auf dem die Titulkirchen, die Grenzen der neuerrichteten vatikanischen Stadt, die Kurien der Generalate der Ordensgesellschaften und die kirchlichen Kollegien und Institute eingetragen sind, beginnt der Kartenteil. Die allerneuesten Veränderungen in der Einteilung der Missionssprengel bringt die Karte 37. Ein Namenregister, das alle Orte mit kirchlichen Institutionen und Missionsstationen umfaßt, schließt das Buch ab.

Der vorliegende Atlas verdient wärmste Empfehlung; mit Sorgfalt bearbeitet und vom Verlage trefflich ausgestattet (der Preis von 50 Mark für das gebundene Exemplar ist nicht zu hoch), gibt er mit Hilfe der Statistik und der Karten eine Übersicht über die Ausbreitung und Organisation der katholischen Weltkirche, zeigt ihre Verbreitung, läßt aber auch erkennen, welche Riesenarbeit zur Missionierung der Welt noch zu leisten ist. Für jeden, der sich für die Fragen der Missionen und der hierarchischen Einteilung der Erdteile und Länder interessiert, ist der Atlas von *Streit* ein unentbehrliches Nachschlagewerk.

Friedrich Andres, Bonn.

Religionspädagogische Herbsttagung.

Der Deutsche Katechetenverein für die Erzdiözese Köln veranstaltet im September d. J. in Verbindung mit den Ortsgruppen des Kath. Lehrereins und des Vereins kath. deutscher Lehrerinnen, der Wissenschaftlich-pastoralen Vereinigung f. d. Erzdiözese Köln und dem Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Zweigstelle Düsseldorf, eine religionspädagogische Tagung.

Diese findet statt:

in Köln am 15., 16., 17. September;
in Düsseldorf am 17., 18., 19. September;
in Essen am 22., 23., 24. September;
in Wuppertal am 24., 25., 26. September;
in Aachen am 29., 30. September u. 1. Okt.

Der Tagung liegt das Thema zugrunde: „Der Erziehungsgedanke im neuzeitlichen Religionsunterricht der Volksschule und Berufsschule“.

Der erste Tag beginnt mit zwei einführenden Vorträgen „Religiöse Erziehung und

religiöser Unterricht“ und „Die erzieherischen Werte des religiösen Bildungsgutes“ (10 und 3 Uhr; Studiendirektor *Dr. M. Schnitzler*). Von 5 bis 7 Uhr schließen sich daran an Arbeitskreise für Katechismus (*Prof. Dr. Ballof* und *Prof. Dr. F. J. Peters*); für Bibel (Rektor *Dr. H. Kautz*); für Kirchengeschichte (*Prof. Dr. A. Burgardsmeier*); für Liturgie (Kaplan *W. Fuhrmanns*, Rektor *J. Lohmüller*, Lehrerin *E. Lücke*) und Lebenskunde (Lehrerin *Dr. M. Weinand*). Ferner sind besondere Arbeitskreise für Berufsschule und Hilfsschulen vorgesehen.

Den zweiten Tag eröffnen Lehrproben (½9—10 Uhr). Es folgen folgende Referate: „Die religiöse Willensschule“ (10 Uhr, Univ.-Prof. *Dr. Peters*, Seminarprofessor *Dr. Ballof*); „Die Gebetsschule“ (11 Uhr, Msgr. *G. Götzl*); „Die religiöse Arbeitsschule“ (3 Uhr, Stadtschulrat *F. Weigl*). Von 5 Uhr ab werden die Arbeitskreise des ersten Tages ihre Aussprache fortsetzen.

Der dritte Tag beginnt wiederum mit Lehrproben (9—10 Uhr). Er bringt weiter folgende Referate: „Sinn und Weg der litur-

gischen Erziehung“ (10 Uhr, Studienrat *H. v. Lassaulx*); „Die religiöse Erzieherpersönlichkeit“ (11 Uhr, Pfarrer *K. Jakobs*); „Religion und reifendes Leben“ (3 Uhr, Rektor *K. Houben*); „Die Berufsschule als religiöse Lebensschule“ (4 Uhr, Religionslehrer *F. Kaaf*).

Die Teilnehmerkarte für die gesamte Tagung kostet 3 Mark, die Tageskarte 1,50 Mark.

■

In Anbetracht der Wichtigkeit dieser Tagung, die zum ersten Male in unserer Erzdiözese geistliche und weltliche Jugenderzieher für mehrere Tage zu gemeinsamer Arbeit vereinigen wird, hat die Wissenschaftlich-pastorale Vereinigung es für angemessen erachtet, in diesem Jahre auf eine eigne praktisch-pastorale Veranstaltung zu verzichten und in den vorstehend genannten Kreis einzutreten, der unter dem Protektorate Sr. Eminenz des Herrn Kardinals diesen religionspädagogischen Kursus vorbereitet hat. Sie bittet ihre Mitglieder um recht zahlreiche Beteiligung.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Offenbarung und Kirche.

Dieckmann, Hermannus, S. J., *De Revelatione Christiana. Tractatus philosophico-historici.* XXVI u. 694 S. Herder, Freiburg i. Br. 1930. 20 M., in Leinw. 22 M.

Hermann Dieckmann, der am 15. Oktober 1928 allzufrüh seinem Orden und der wissenschaftlichen Arbeit entrissen worden ist, hat sich namentlich durch seine Arbeiten über die Kirche („Die Verfassung der Urkirche“, 1923; „De Ecclesia“, 2 Bde., 1925) einen bleibenden ehrenvollen Platz in der Theologie der letzten Jahrzehnte gesichert. Der vorliegende umfangreiche Band, den der unermüdlige Gelehrte „viribus jam debilitatis, integro tamen animo“ geschrieben, und den sein Ordensgenosse A. Merk zum Druck gebracht hat, stellt in der Einleitung (S. 1—78) Begriff, Benennung, Methode und Entwicklung der „Fundamentaltheologie“ klar, um dann in zwei großen Traktaten „De revelatione“ (S. 83—328) und „De Jesu Christo legato divino“ (S. 329—680) in flüssiger und klarer Sprache die Grundthemen der katholischen Apologetik aufzurollen. In der äußeren Form ist der scholastische Aufbau gewahrt, denn auch dieses Werk ist aus Vorlesungen am Valkenburger Kolleg hervorgegangen. Sach- und Namenverzeichnis sowie die zahlreichen Noten zeigen aber, wie sehr der Verf. auch mit der neueren und neuesten Forschung vertraut war.

Goebel, Dr. Benjamin, O. M. Cap., *Katholische Apologetik.* XII u. 488 S. Herder Freiburg i. Br. 1930. 13,40 M., in Leinw. 1,60 M.

Bescheiden eröffnet der Verf., in dem der Kapuzinerorden wieder einmal mit einer hervorragenden wissenschaftlichen Kraft hervortritt, das Buch mit der Bemerkung, daß es in erster Linie als Lehrbuch beim akademischen Unterricht und Studium gedacht und deshalb an Grenzen gebunden sei, die durch die Übernahme in Herders „Theolog. Bibliothek“ in mancher Hinsicht noch enger gezogen werden mußten. Die Kritik wird trotzdem nicht anstehen, sich das Urteil eines Fachgelehrten zu eigen zu machen: „Ich kenne keine Apologetik in deutscher Sprache, die in so straffem, durchsichtigem Aufbau und mit solcher Materialfülle die wissenschaftliche Fundamentierung unseres Glaubens vorgenommen hätte.“ Wo man mit Stichproben ansetzen mag — Rez. hat u. a. die den gesellschaftlichen Charakter der Kirche betreffende Auseinandersetzung mit der Sekte, Luther, der modernen protestantischen Theologie und Rud. Sohm (236 ff.), die Ausführungen über die Verfassung der Kirche (S. 256 ff.) und über Mt 16, 18 (288 ff.) verglichen — freut man sich der klaren, bestimmten und die einschlägige Literatur in erstaunlichem Umfange verarbeitenden Darstellung. Auch die gewählte Methode (thetische Voranstellung des Forschungsergebnisses mit anschließender analytischer Beweisführung) ist ohne Frage dem Zwecke des Buches am besten angepaßt.

Pribilla, Max, S. J., *Um kirchliche Einheit: Stockholm, Lausanne, Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen.* 332 S. Herder, Freiburg i. Br. 1929. 8,50 M., in Leinw. 10 M.

Vorgeschichte und Entwicklung, Verlauf und Ergebnis der neueren Bemühungen um die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirche in wissenschaftlicher Form darzustellen, war vor allen anderen Max Pribilla berufen. Langjährige Beschäftigung mit der Materie, eingehende Sach- und Personenkenntnis und weitreichende persönliche Beziehungen verbinden sich bei ihm mit einer seltenen Fähigkeit, in fremdes Denken sich in feinfühligster Weise einzuleben, ohne darum den katholischen Grundsätzen irgendwo etwas zu vergeben. Die beiden

großen Tagungen in Stockholm (1925) und Lausanne (1927) einerseits, die Haltung Roms andererseits ergeben die drei Zentren, um die der Stoff übersichtlich gruppiert ist. „Alle drei“, bemerkt das Vorwort (VI), „wollen die Einigung der ganzen Christenheit und irgendwie die Einheit der Kirche herbeiführen. Aber es ist leicht einzusehen und daher wohl zu beachten, daß Stockholm, Lausanne und Rom drei wesentlich verschiedene Auffassungen der kirchlichen Einheit und drei wesentlich verschiedene Wege zu diesem Ziele darstellen. Auf diese Übereinstimmung in scheinbar gleichem Ziel und auf die wesentliche Verschiedenheit in den dogmatischen Voraussetzungen und den angewandten Methoden mußte immer wieder die Aufmerksamkeit gelenkt werden.“ Das Buch geht als „Veröffentlichung des Katholischen Akademikerverbandes“ hinaus, dessen Breslauer Tagung im Herbst 1927 die erste Anregung gab. Aus dem Schlußwort „Rückblick und Ausblick“, das sich immer wieder bemüht, „wider die Hoffnung zu hoffen“ und doch der resignierten Stimmung nur schwer Herr wird, geben wir an anderer Stelle (S. 270) die wichtigsten Gedanken wieder. Es muß sich wohl noch manches ändern, hüben und drüben, bevor die Möglichkeit einer Wiedervereinigung auch nur von ferne winken wird.

Kardinal Bertram, Im Geiste und Dienste der Katholischen Aktion. 336 S. Jos. Kösel & Friedr. Pustet, München. Geb. 7 M.

Weit über den flüchtigen Tag hinaus werden die geistvollen Aufsätze ihren Wert behalten, die Kardinal Bertram in Breslau zu diesem schönen Buche mit dem Untertitel „Aus meinem Sinnen und Sorgen vom Wirken im Reiche des Königs Christus“ zusammengestellt hat. Alle, die in der Seelsorge führend und lehrend tätig sind, seien eindringlich auf den Reichtum an Gedanken und Anregungen hingewiesen, der hier in vollendeter Form geboten wird. Kaum ein einziges Gebiet priesterlicher Arbeit, von der Liturgie und Volksandacht bis zu den Sakramenten, den Exerzitien und Missionen, von der Jugenderziehung bis zur karitativen Arbeit und dem Laienapostolat geht dabei leer aus. S.

Aus Geschichte und Theorie der Predigt.

Baur, P. Dr. Chrysostomus, O. S. B., Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Max Hueber, München 1929. 1. Bd. 330, 2. Bd. 411 S.

Der gelehrte Benediktiner legt uns hier die reife Frucht langjähriger Studien vor. Der erste Band behandelt Antiochien, der zweite Konstantinopel. Was bei der Lektüre sofort in die Augen fällt, ist die universale Beherrschung des gesamten Quellenmaterials, die es dem Verfasser ermöglicht, ein geschichtlich treues und bis in alle Feinheiten genaues, dabei äußerst anschauliches Bild des großen Kirchenfürsten uns zu bieten. Die Lektüre des monumentalen Werkes ist nicht ermüdend, weil der Verfasser eine natürliche, lebendige und bilderreiche Sprache redet. Allen Homileten sei besonders empfohlen das Studium der beiden Kapitel im 1. Bande: Chrysostomus als Kanzelredner, S. 166—188, und: Freud und Leid im Predigtamt, S. 188—212. Sie vermitteln uns einen Blick in die geistige Werkstatt des „christlichen Demosthenes“. Ich würde mich freuen, wenn der Verfasser als Ergänzung zu dem vorliegenden, mehr geschichtlichen Werke uns eine Monographie schenkte: Chrysostomus als Homilet, in dem sowohl eine Analyse seiner homiletischen Werke geboten als auch seine Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Predigt dargelegt würde. Keiner wäre berufener dafür als P. Dr. Chrysostomus Baur! Das beweist auch seine meisterhafte Chrysostomus-Übersetzung in der Münchener Väter-Ausgabe.

Sommers, Paul, Aurelius Augustinus, sein Werden und Wirken. Kanzelvorträge. Ferd. Schöningh, Paderborn 1929. 72 S.

Augustinus beschloß am 28. August 430 zu Hippo sein großes und reiches Leben. Die fünfzehnhundertjährige Wiederkehr seines Todestages bringt uns die schmerzliche Tatsache in

Erinnerung, daß der Prediger Augustinus immer noch seines Bearbeiters harrt. Der Theologe, der Philosoph, der Ethiker, der Pädagoge, der Aszet ist in zahlreichen Monographien zur Darstellung gekommen, dem fruchtbaren Homileten, der 40 Jahre lang dem schlichten Volke das Gotteswort der heiligen Schriften auslegte, hat bislang keiner ein seiner würdiges literarisches Denkmal gesetzt. — Um so mehr begrüßt man die kleine, schlichte, aber gediegene Arbeit von Sommers, der in 8 Vorträgen ein mit trefflichen Anwendungen verbundenes Lebensbild des großen Lehrers bietet. Sind die Vorträge auch zunächst an die studierende Jugend gerichtet, so lassen sie sich doch leicht umarbeiten für die Predigt etwa in der 11-Uhr-Messe, für die sie ein packendes und zeitgemäßes Thema abgeben.

Stingeder, Msgr. Franz, Land auf, Land ab unterm Predigtstuhl. Eine Homiletik auf der Grundlage ungedruckter Predigten. Preßverein, Linz a. d. Donau 1929. 184 S. Ein köstliches Büchlein des homiletischen Altmeisters! Gleichsam die reiche Ernte eines langen, ganz der Predigt-Wissenschaft und Predigt-Praxis gewidmeten Lebens. Stingeder ist ein scharfer und kritischer Beobachter, der allzeit gern die Homileten bei ihrer Tätigkeit auf der Kanzel aufsuchte und dadurch einen großen Schatz homiletischer Lebenserfahrung sammelte. Diese Beobachtungen aus der Praxis bieten ihm Gelegenheit zu einer homiletischen Analyse, die lebenswahr, interessant und lehrreich ist. Für uns alle bietet das Büchlein Gelegenheit zur Gewissenserforschung, bei der wir oft auf Fehler unserer Praxis aufmerksam gemacht werden. Das ist uns sehr wertvoll, weil erfahrungsgemäß der Prediger Lob gern hört und auch leicht erntet, aber selten einen wahrhaft guten Freund findet, der ihn auf seine zahlreichen Mängel aufmerksam macht. Dieser gute Freund ist Stingeder, der in dem Büchlein uns ein scharf geschliffenes Spiegelbild der Predigt-Fehler und Predigt-Torheiten vor Augen hält, zugleich aber auch die richtigen Wege weist. Es gibt so viele, die sich die Verwaltung des Predigtamtes recht leicht machen und jahraus, jahrein aus Predigtsammlungen und -zeitschriften fertige Ware beziehen und auf diese Weise oft dem David in der Rüstung Sauls gleichen. Möchte deshalb Stingers Buch recht vielen ein offener und ehrlicher Monitor werden!

Dubowy, Domvikar, Dr. Herzog, Dr. Schätz, Dr. Thiel, O. F. M., Lektoren, Stoff zur Predigt über Gott. Homiletische Zeitfragen. H. 2 u. 3. Kösel & Pustet, München 1929. 80 S.

Das Heft bietet eine geschickt zusammengestellte Stoffsammlung zu Predigten über Gottessehnsucht und Gotteserkennen, speziell zu allen Arten von Gottesbeweisen. Es werden systematisch geordnete Zitate geboten, aus der Heiligen Schrift, aus Liturgie, Dogmatik, Patristik, aus der Missionsarbeit wie aus profanen Wissensgebieten wie Astronomie usw. Ein solch reicher Zitatenschatz kommt dem Prediger sehr zu statten.

Beyer, P. Georg, S. J., Wie machen wir der Männerwelt die Pfarrpredigt anziehend? Homiletische Zeitfragen, H. 5. Kösel & Pustet, München 1930. 40 S.

Der Verfasser forscht nach den Gründen für das mangelnde Interesse der Männerwelt an der Predigt und findet dieselben ebenso sehr in deren seelischer Verfassung wie auch in der fehlenden Rücksichtnahme mancher Prediger auf die Bedürfnisse der Männer von heute. Er gibt eine sorgfältige Analyse der modernen Mannesseele, die Studium und Anpassung seitens des Predigers erheischt. An die grundsätzlichen Erwägungen schließen sich brauchbare Skizzen und Zitate. Das Schriftchen ist lesenswert. Ohne Zweifel ist es notwendig, im Pfarrgottesdienst des öfteren auch für die Männer speziell zu predigen, wenn sie auch den weitaus geringeren Bruchteil der Zuhörer bilden. Sie kommen eher und lieber, wenn sie merken, daß ihr Seelenhirt auf der Kanzel sie gern sieht, sich besonders an sie wendet und sie auch versteht. Unter allen Umständen ist darum ewiges Klagen oder gar Schimpfen über geringe Beteiligung der Männer am Gottesdienst zu vermeiden. Die anwesenden stört das, die abwesenden aber hören es nicht.

Calm, Hans, Hofschauspieler a. D., Lehrbuch der Sprachtechnik. 5. Aufl. Martin Salzmann, Dessau. 101 S.

Ein erprobter Fachmann unterrichtet in dem Büchlein über Gymnastik der Zunge, der Lippen, des Kiefers, über richtiges Atmen und richtige Lautbildung. Die Anweisungen sind mit praktischen Übungen verbunden und photographischen Wiedergaben richtiger Lippenstellung. Das Büchlein kann jeden Prediger zur persönlichen Durchprobe empfohlen werden. Früher hat der verstorbene Karl Schmalz in der Erzdiözese Köln manchen Sprechkursus für Geistliche gehalten. Alle, die sich daran beteiligten, wissen noch, wie viel sie darin gelernt haben zum Segen des Volkes, das sie besser verstand bei der Predigt, zum eignen Vorteil, weil sie weniger oder gar nicht mehr den Spezialisten für Halsleiden nötig hatten. Auch das Büchlein von Calm, der u. a. an protestantischen Seminarien unterrichtet, leistet sicher gute Dienste.

J. Honnef.

Liturgisches.

Guardini, Romano, In Gloria Sanctorum. Liturgische Texte. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz 1928. 302 S. Geb. 7,20 M.

Responsorienteile der Matutin aus dem Commune und Proprium Sanctorum sind in diesem Buche ausgewählt und in einer ihrem Gebetscharakter entsprechenden Verdeutschung wiedergegeben. Teils umschreiben die Responsorien mit Bibelworten die gottgegebene Heiligkeit der von der Kirche verehrten Personen, teils enthalten sie Stücke der Historie, der im Chordienst ehemals verlesenen Legende, wie bei Laurentius, Martinus, Franziskus, Agnes, Cäcilia und Agatha. Des Verfassers Geschick zu sprachlicher Einfühlung und poetischer Nachbildung der lateinischen Texte ist anerkannt. Zu der vornehmen Aufmachung wollte gewiß ein prosaischer Index und Nachweis der Fundstellen nicht passen; für den Benutzer wären beide mitunter erwünscht, da die Reihenfolge des Breviers nicht eingehalten ist und hie und da die Texte zerstreut liegender Feste unter einem Stichwort aneinandergereiht werden.

Ibscher, Fortunat, Ecce Agnus Dei! Die Einführung in die Liturgie der heiligen Messe in der Volksschule. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1930. IV u. 48 S. 80 Pf.

In sechs Katechesen verfolgt I. den Ablauf der Meßfeier, hält in 35 (!) Merksätzen fest, was der Priester am Altare tut und leitet die Volksschuljugend an, durch passende Gebeten zur Handlung des Altares in Beziehung zu treten, ähnlich wie die Meßerklärung nach Fr. 222 im deutschen Einheitskatechismus. Die Katechesen sind vorwiegend deskriptiv, auf die Angabe dessen abzielend, was der Priester tut und was wir tun sollen; man vermißt ganz die Ansätze zu einer wärmeren, erlebnismäßigen, erziehenden Behandlung. Die Methode geht noch in alten Bahnen.

Lortzing, J., Der katholische Gottesdienst. Sein biblisches Recht, sein erzieherischer Zweck und sein höchstes Ziel. F. Schöningh, Paderborn 1929. 158 S. Geb. 4,50 M.

Der evangelische Pastor emer. Lortzing hat, wie ihm das Paderborner Generalvikariat bescheinigt „das Wesen des kathol. Kultus richtig aufgefaßt und dargestellt“. Im ersten Teile behandelt er eingehend die Lehre vom Opfer überhaupt und vom Opfercharakter des hl. Abendmahles in vorwiegend biblisch-dogmatischen Ausführungen. Der zweite Teil würdigt den erzieherischen Zweck und das höchste Ziel des katholischen Gottesdienstes. Der Verfasser ist fest davon überzeugt, daß der katholische Kult eine geist- und gnadenerfüllte Form sei, die der sinnlich-geistigen Art des Menschenwesens vollkommen entspreche. Er kennt auch genau die spezifisch katholischen Übungen der Frömmigkeit und hat einen offenen Blick für ihren religiösen Gehalt. Sein Buch ist geeignet vielen suchenden Seelen den Weg zu den Quellen

des Lebens zu weisen und den Vorurteilen zu begegnen, auf die unsere Liturgie bei den anderen Konfessionen stößt.

Panfoeder, Chrysostomus, Das Organische. (Liturgia, 1. Gruppe, 5. Bändchen.) XII und 288 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1929. Geb. 4 M.

P. unterscheidet in seiner Betrachtung der katholischen Liturgie die Wurzeln, den organischen Aufbau und die Früchte. Jedem dieser drei Gesichtspunkte widmet er in der Sammlung Liturgia ein eigenes Bändchen. Das vorliegende stellt in einer auch für den gebildeten Laien anziehenden und einleuchtenden Weise das Organische der Liturgie dar. Bedeutsam sind namentlich seine Ausführungen über das Wesenhafte der Liturgie und seinen Wert für die Seelenpflege (vgl. etwa S. 60 ff.) und die Darstellung des Aszetischen in der Liturgie.

Parsch, P., Das Jahr des Heiles 1930. Klosterneuburger Liturgiekalender. 1. Band: Advent bis Ostern. 592 S. Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg bei Wien. Kart. 2,25 M., geb. 3,25 M.

Zum achten Male geht dieser liturgische Kalender hinaus, um Tausenden neue Einführung in die Liturgie und neue Leitung in einem Leben aus dem Geiste der Liturgie angedeihen zu lassen. Die einzelnen Abschnitte sind knapp gefaßt und übersichtlich geordnet. Der Bilderschmuck weist manche Bereicherungen auf. Endlich ist auch ein Gebetsanhang neu hinzugekommen.

Rippel, Gregorius, Die Schönheit der katholischen Kirche dargestellt in ihren äußeren Gebräuchen. Neu bearbeitet und bis auf die Gegenwart ergänzt von Pfarrer Hugo Pfeil. XVI u. 544 S. Gebr. Steffen, Limburg a. d. Lahn 1930. Geb. 3,50 M.

Das liturgische Volksbuch des Pfarrers G. Rippel († 1729) hat in der Neubearbeitung durch den Mainzer Geistlichen H. Himioben († 1860) viele Freunde gefunden. H. Pfeil hat im wesentlichen diese Ausgabe wieder auf den Büchermarkt gebracht in der richtigen Überzeugung, daß die einfache Volkssprache und der schlichte Unterhaltungsstil auch heute noch vielen zusage. Eine Umstellung auf die geschichtliche Seite der modernen Liturgieforschung war nicht beabsichtigt. Die Ausgabe ist „bis auf die Gegenwart ergänzt“ durch Berücksichtigung der neuen Feste und kirchlichen Bestimmungen. Gute Bilder in Kupfertiefdruck schmücken das Buch.

Vierbach, Albert, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. VIII u. 242 S. J. Kösel & Fr. Pustet, München 1929. 7,50 M.

Eine sehr interessante Studie, die uns zeigt, wie die Aufklärungstheologie vor der katholischen Liturgie im wesentlichen hilflos und verständnislos gestanden ist, wenn sie auch einzelne anerkennenswerte Vorschläge für die pastorale Verwaltung des Gottesdienstes vertreten hat. Und dann die Reformliturgie der Aufklärer! Es wird einem übel vor lauter „reinmoralischem Lebenswandel“, „kernhafter Volksmoral“, „sittlicher Tendenz“, denen die Liturgie ganz dienstbar gemacht werden soll; selbst die Messe gilt nur als „Schule der Sittlichkeit“. Damit sich nun diese diametrale Richtungsänderung im Liturgischen vollziehe, wird alles vollgespickt mit erklärenden und belehrenden Anreden, mit „herzandringenden“ Gebeten und Liedern, wie sie von der reinen Sittlichkeit eingegeben werden, mit umständlichen Paraphrasen des Vaterunsers; die Sakramente werden nicht so sehr gespendet, als gepredigt. Man sagt ein Deo gratias, daß uns diese Zeit nicht eine neue „Volksliturgie“ gebracht hat. — Die fleißige Arbeit konzentriert sich um den durch protestantische und kantische Ideen irreführten Professor V. A. Winter, zieht aber auch die übrigen deutschen Reformliturgiker und ihre Schriften heran, so daß die ganze von Winter vertretene Richtung gekennzeichnet ist.

F. J. Peters.

Religiöse Literatur für Gebildete.

Adam, Karl, Glaube und Liebe. 45 S. Habel, Regensburg 1927.

In dem kleinen Büchlein wird in geistvoller und tieftheologischer Art gehandelt über die Wechselbeziehungen zwischen dem katholischen Glauben und der christlichen Caritas. Die Liebe wird dargestellt als eine wesenhafte Äußerung des Glaubens, ohne den sie überhaupt nicht möglich ist. Dabei fließen ernste, zum Nachdenken stimmende Worte über das Erkalten der christlichen Liebe im Abendlande mit ein, woran nicht das Evangelium, nicht die Kirche, sondern die abendländische Menschen selbst die Schuld trügen. Das Büchlein ist mit Herzenswärme geschrieben und wird Geistlichen wie Laien nützlich sein.

Andrian-Werburg, C. von, Ihre Wege nach Rom. Konvertitenzeugnisse für den katholischen Glauben. 318 S. Schöningh, Paderborn 1929.

Mit wenigen Ausnahmen kommen hier nur Konvertiten von Namen aus dem 19. und 20. Jahrhundert zu Wort, die je nach ihrem typischen Werdegang in verschiedene Gruppen abgeteilt werden. Sie geben ihre religiösen Erlebnisse mit eigenen Worten wieder. Wir erfahren, wie sie auf den verschiedensten Wegen die verlorene Heimat wiedergefunden haben. Bei den einen war es ein ungestilltes Sehnen, bei den andern die Kunst, die Logik, die Wissenschaft oder gar die freie Forschung, wieder bei andern die Anschauung oder der unmittelbare Gnadenruf, wodurch sie in die Mutterkirche zurückgeführt wurden. Am Schluß sind ein alphabetisches Namensverzeichnis der Konvertiten, ein Sachregister und reiche Literatur angefügt. Das sehr interessante und lesenswerte Buch stellt eine praktische Apologie des katholischen Glaubens aus unserer Zeit dar.

Bartmann, Bernhard, Das Fegfeuer. Ein christliches Trostbuch. XVI u. 188 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1929. Kart. 4,20 M., geb. 5,40 M.

Für dieses schöne Buch wird man allgemein dem gelehrten und gewiegten Dogmatiker von Paderborn innigen Dank wissen. Es ist ein Trostbuch im wahrsten Sinne des Wortes. Mancher, der das Buch gelesen hat, wird eine andere, bessere Vorstellung von dem Fegfeuer bekommen haben, als er sie vorher hatte, und vor allem auch in dem Fegfeuer eine Frohbotschaft Christi erkennen. Der Verf. fußt nicht auf Visionen und Privatoffenbarungen, sondern einzig und allein auf der gesunden dogmatischen Lehre der Kirche, besonders auf dem Glauben der urchristlichen Zeit und der Väterkirche. Die Ausführungen, die überall einen frohen Glauben offenbaren, sind nicht nur für Theologen bestimmt, sondern so gehalten, daß auch gebildete Laien sie ohne sonderliche Schwierigkeiten verstehen können.

Beeking, Joseph, Glaubensfreude. Von Lebensformung und Lebensglück. Mit Titelbild nach einem Gemälde von Hans Franke. VIII u. 84 S. Herder, Freiburg i. Br. 1930. Brosch. 1,70 M., geb. 2,80 M.

Verf. befaßt sich in mehr besinnlicher als wissenschaftlicher Form mit einigen Grundfragen des katholischen Glaubenslebens und sucht vor allem Glaubensglück und Glaubensfreude zu wecken. Er selbst ist geleitet von einem freudigen Optimismus. Hochgemuten Lesern, die nach tiefer, gesunder Frömmigkeit streben und ihres Glaubens froh werden wollen, wird hier mancherlei Anregung und Anleitung geboten. Das Ganze ist auf einen feinen Ton abgestimmt.

Dimmler, Hermann, Das Testament unseres Herrn. Übersetzung und Erläuterung der Abschiedsrede Jesu Joh. 13, 31—17, 26. Erster Teil. 264 S. Titelbild und Buchschmuck von Ruth Schaumann. Verlag Seelenkultur, München 1928.

Ein neuer Versuch, die große Abschiedsrede Jesu verständlich zu machen. Sie wird vom Verf. in drei Teile zerlegt: Tischgespräch, Wegrede und Schlußgebet. Hier wird zunächst das Tischgespräch in weitausholender Exegese behandelt. Die Erläuterungen sind gemeinverständlich

gehalten, befließen sich einer wissenschaftlichen Genauigkeit, sehen aber ab von allem gelehrten Apparat. Sie sind geistreich und lesen sich recht ansprechend, vermitteln auch einen tiefen Einblick in die oft geheimnisvoll klingenden Worte des Herrn. Ob aber der Verf. nicht zuviel Systematik in das Ganze hineinträgt?

Groteken, Albert, Johann Heinrich Montanus. Sein Leben und Wirken. 85 S. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 1929. Geb. 2 M.

Unter Benutzung von handschriftlichem Material wird das segensreiche Leben und Wirken eines westfälischen Landpfarrers, der von 1721—1743 die Gemeinde Bödefeld im Sauerlande leitete und den dortigen, heute noch berühmten Kreuzweg stiftete, in anschaulicher Form vorgeführt. Geziert ist das schlichte, aber wohlgelungene Büchlein mit einigen Bildern aus dem Wirkungsbereich des ehrwürdigen Pfarrers und besonders mit seinem eigenen farbigen Bildnis, das ein Faksimile seiner Unterschrift trägt. Ein sehr wertvoller Beitrag zur kirchlichen Heimatkunde.

Guardini, Romano, Das Gute, das Gewissen und die Sammlung. XVI u. 96 S. Matth. Grünewald-Verlag, Mainz 1929.

Ein feines Büchlein, in dem im Gewande einer frischen, lebendigen Sprache viele ethische Lehren und Mahnungen zusammengefaßt sind. Es sind drei Vorträge, die der Verf. vor jugendlichen Zuhörern auf der Burg Rothenfels gehalten hat. Wie die Vorträge selbst es getan haben werden, so besteht kein Zweifel, daß auch die Lektüre derselben jungen, aufgeschlossenen Herzen viel Anregung und Aufmunterung neben gesunder Belehrung bieten wird. Guardini ist Meister in der Begriffsanalyse und psychologischen Beobachtung. Das zeigt sich auch hier.

Heine, Elisabeth, Briefe der heiligen Johanna Franziska von Chantal an den heiligen Franz von Sales und ihre Aussagen über sein Tugendleben. 220 S. Kösel & Pustet, München 1929.

Diese Arbeit der Übersetzerin wird eingeleitet durch eine feinsinnige Einführung in die Bedeutung und den Sinn des einzig dastehenden Briefwechsels zwischen den beiden genannten Heiligen von Alois Mager. Leider ist nur ein Teil der Briefe, welche Frau von Chantal an den hl. Franz geschrieben hat, und zwar nur aus der Spätzeit ihres Lebens, erhalten geblieben, während die früheren Briefe alle von ihr selbst vernichtet worden sind. Allein auch die noch vorhandenen Briefe, die in formvollendeter Übertragung hier vorgelegt werden, stellen etwas ganz Seltenes und Schönes in der religiösen Briefliteratur dar. Es sind Ergüsse von zartester Innigkeit und religiösem Duft. Hinzugefügt sind ein längerer Brief der Heiligen über das Tugendleben des heiligen Bischofs sowie ihre amtlichen Zeugenaussagen über die Heiligkeit ihres geistlichen Führers.

Innerkofler, P. Adolf, Des heiligen Thomas von Aquin drei goldene Büchlein über das Allerheiligste. 339 S. Schöningh, Paderborn 1929. Brosch. 3,30 M., geb. 4,80 M.

Die drei zusammengestellten Büchlein führen die Titel: „Das Altarssakrament“, „Das Altarssakrament und die zehn Kategorien oder Aussageformen“ und „Auslegung der heiligen Messe“. Es sind kurze und meist unfertige, rasch hingeworfene, aber tiefe Gedanken des hl. Thomas über die heilige Eucharistie, anscheinend Predigtskizzen mit reicher Anwendung von Schriftstellen, die meistens eine stark allegorisierende Erklärung und Deutung finden. Für eucharistische Lesungen und zur Benutzung für solche Predigten gut zu gebrauchen, obwohl der zweite Teil, die Abwandlung der Eucharistielehre nach den zehn aristotelischen Kategorien unserm heutigen Geschmack weniger mehr zusagt. Die Übersetzung aus dem Lateinischen liest sich recht flüssig.

W. Stockums.

Friedrich Nietzsche in der geistigen Lage der Gegenwart I.

Von Universitätsprofessor D. Dr. Theodor Steinbüchel in Gießen.

Ich kenne mein Los. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheueres anknüpfen — an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissenskollision, an eine Entscheidung, heraufbeschworen gegen alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit“ (XI, 376)¹. Diese kurz vor dem geistigen Zusammenbruch² geschriebenen Worte Friedrich Nietzsches erfüllen sich in der Gegenwart, dreißig Jahre nach seinem Tode am 25. August 1900, insofern, als an ihm sich zwei Welten scheiden: die neuheidnische von der christlichen, und diese seit langem latente Scheidung heute unverhüllt hervortritt, gefordert und begrüßt wird. Nietzsche ist nicht schon „historisch“ geworden³. Dazu wirkt er zu stark gestaltend in unsere Gegenwart hinein. Daß man sein Werk heute analysiert, seine Quellen und Anleihen aufweist, ist kein Gegenbeweis. Wie wenig mit solcher Analyse für ein wirkliches Verstehen geleistet ist, wußte Nietzsche selbst: „Die Schar der historisch Neutralen“, die den Werkschöpfer „aus weiter Ferne überschaut“, wußte vorher nichts von den wirklichen Gedanken des Autors (II, 150). Aber eben diese Gedanken Nietzsches, die immer mehr als „Gedanken“, die Befehle zur Gestaltung waren, wirken als vorhandene und lebendige Wirkkräfte in die Gegenwart in hohem Grade hinein.

Mehrfach ist Nietzsche in die Bewegungen der Gegenwart hineingestellt worden⁴: ein Beweis, wie man sich Rechenschaft über seine Gegenwartsbedeutung zu geben gezwungen sieht. Er rüttelte an den Fundamenten seiner Zeit, aber er wußte, daß es ein gewaltiges Infragestellen der gesamten abendländisch-christlichen Kultur war, und er wollte von Anbeginn ein neues,

¹ Nietzsche ist zitiert nach der elfbändigen Krönerschen Taschenausgabe sowie nach der neunzehnbändigen Krönerausgabe. Bei letzterer ist der Bandzahl „WW.“ beigefügt.

² Dazu jetzt: *E. F. Podach*, Nietzsches Zusammenbruch. Heidelberg (1930).

³ Das Urteil von *Emanuel Hirsch*, daß wir eben dabei seien, „die Schwelle zu überschreiten, an der Nietzsche aufhört, ein unmittelbar wirkender zu sein, um statt dessen einer historischen Betrachtung und Wertung unterworfen zu werden“, ist in dieser Alternative zu exklusiv. Beides erleben wir heute: eine Nietzsche-Historie und ein Fortwirken Nietzsches, das ihn eben erst zu verstehen und zu vollenden meint. Vgl. *E. Hirsch*, Nietzsche und Luther. Jahrbuch der Luthergesellschaft II—III, 1920—21, 61.

⁴ Vgl. etwa: *Karl Justus Obenauer*, Fr. Nietzsche, der ekstatische Nihilist. Jena 1924. 1—37; *Reinh. Lindemann*, Fr. Nietzsche in unserer Zeit. Hochland 22, 2, 1924—25, 645 ff.; *Erich Przywara*, Ringen der Gegenwart. Augsburg 1929. I, 169 ff.; *Friedr. Würzbach*, Die Wandlung der Deutung Nietzsches. Blätter für Deutsche Philosophie IV, 1930, 202 ff.

an Hellas orientiertes, doch deutschem Wesen verwandtes Heidentum, aber an dem Hellas nicht der Philologen und Neuhumanisten, sondern an dem „dionysischen“ Griechentum vor des Sokrates Aufklärung. Er hatte ein fünffaches Nein zur überkommenen Kultur- und Wertwelt (X, 201 f.), aber in allem Nein ein neues Ja zu einem schöneren und heldischeren Leben. Zerstören war ihm nicht Selbstzweck, nur Platzschaffen für neues Bauen. Dem in der Jugend verehrten, im großen Hauptwerk des „Willens zur Macht“ noch einmal gestalteten griechischen Menschen wollte er den Lebensraum schaffen: denn „nichts ist schön, nur der Mensch ist schön“ (X, 307), und der schönste war der Grieche. Ihn kündigt Zarathustra: der Übermensch trägt die Züge des agonalen Hellenen. In dieser Zeichnung eines neuen Menschtyps erschöpft sich im Grunde Nietzsches Lebenswerk; alles, was er schafft, steht in solchem Dienst, vor allem auch die Zerstörung in ihrer Dämonie. Er empfand seine Zeit als Dekadenz und sich selbst in ihr als Dekadent. Aber weil sein Hoffen und Schaffen um die eigene Existenz als Mensch ‚in-der-Welt‘ schwang, darum genügte ihm solche Feststellung nicht. Er mußte über sich und die Zeit hinaus. So wurde er der „ekstatische Nihilist“, wie ihn *Karl Justus Obenauer* sah. In dem „Wehe uns und Heil uns“ seines Zarathustra kündigt sich dieses Doppelte: Untergang und Aufgang. Er spürt, daß „der Tauwind weht“ (VII, 294), und selbst in dem verzweifelten Wissen, daß niemand noch die Kraft zum höheren Menschen hatte, lebt die Hoffnung auf endliche Erfüllung (VI, 242 f.). So ist er nicht nur Dekadent, weil er um diese seine Existenz philosophisch weiß und als Philosoph sich um sie ‚sorgt‘, sich gegen sie „wehrt“ (XI, 177). Denn der Philosoph ist nicht nur der Aufklärer über ein Sein, er steht personal zum ‚Sein‘ als der schaffende Mensch, der „befehlende“ und „Gesetzgeber“ (VIII, 161), der Werte „setzt“. Eine „verwesende“ und eine „werdende“ Welt gibt es für den dynamischen Denker „zu jeder Zeit“ (XI, 373), mit ihr ist sein eigenes Sein, das selbst ein Werden ist, schicksalhaft verbunden, ihn stellt es in die personale Entscheidung. So weiß er allein den „Weg aufwärts“, und erst von ihm an „gibt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Kultur“: „Ich bin deren froher Botschafter. . . . Eben damit bin ich auch ein Schicksal“ (XI, 366; vgl. 376 ff.).

Die Schicksalsfrage, die Nietzsche stellte, wollte eine ihrer selbst so gewisse Zeit wie die seine und das erste Jahrzehnt nach seinem Tode nicht hören, konnte sie in ihrer Selbstsicherheit und bürgerlichen Kulturfreudigkeit nicht einmal hören. Dann, in der großen äußeren Erschütterung einer innerlich schon lange zerfallenden Welt, wurde sie gehört und von vielen in Nietzsches Sinn beantwortet. Diese Frage ist die ‚kritischste‘, die es gibt, die ‚Entscheidung‘ heischende schlechthin, und sie wird nicht nur uninteressiert-theoretisch gestellt, da sie die Frage der Existenz des bisherigen Menschen ist und sein Sein angeht. Sie lautet allen Ernstes: Ist der alte Gottesglaube und das abendländische Christentum in einer Zeit, da alle Bindungen an Gott und Mensch sich lösen wollen, noch die tragfähige Grundlage des Kulturlebens?

Sie stellt sich persönlicher und den Menschen als Menschen direkt ansprechend: Kann die menschliche Existenz noch als die gefaßt werden, die vor Gott steht? Oder hat es mit dem ‚In-der-Welt-Sein‘ des Menschen auch die Bewendung, daß daraus ein Nur-in-der-Welt-Sein, also eine restlose Diesseitsorientierung wird, die jedes Jenseits fallen gelassen hat und das ‚Göttliche‘ nur noch im Menschen kennt? Nietzsche hat diese letztere Frage bejaht, und für unsere gegenwärtige Lage ist es bezeichnend, daß sie mit ihm und im Anschluß an ihn bejaht wird. Aber — und diese Dialektik ist nicht minder charakteristisch für diese Situation: Nietzsche wurde zugleich der Antichrist, der das christliche Gewissen aufrüttelte und zur Besinnung auf seine echten Gehalte, auf den Ernst der menschlichen Existenz vor Gott zwang und auf den Heroismus, der in ihr für das Dasein des Menschen eingeschlossen ist. Menschvergottung und kreatürliche Distanz — das erstere will Nietzsche mit seinen gegenwärtigen Jüngern; das zweite wurde durch seine Kritik am Christentum seiner Zeit und überhaupt einer besonderen historischen Form des Christentums wieder bewußt. Wie Nietzsches Person und Werk, so ist auch seine Wirkung zwiespältig, aber gerade darin fruchtbar.

I.

Nietzsche, der Kritiker des neunzehnten Jahrhunderts, wurzelt doch in der europäischen Kultur und nicht zuletzt, wie jetzt *Fritz Krökel* in überzeugenden Vergleichen und Gegenüberstellungen gezeigt hat, in der französischen Ausprägung des europäischen Welt- und Menschverständnisses, ohne daß er deshalb seine Abstammung auch aus deutschem Geist zu verleugnen brauchte; schmähte er doch immer nur das Deutschtum, das, bildungssatt, nicht mehr über sich hinauswollte. Der „gute Europäer“, sein Zukunftsbild, ist nicht der volklose Kosmopolit, wohl aber der „übernationale Mensch“ im Staatenbund Europas trotz der „krankhaften Entfremdung, welche der Nationalitätswahnsinn zwischen die Völker Europas gelegt hat und noch legt“ (VIII, 228). Er bleibt „der Erde treu“ auch in dem Sinne, daß er in einem Volke wurzelt, darüber hinaus aber um seine leiblich-seelischen Beziehungen zu Europa weiß⁵. Die „Idee Europa“, wie sie später etwa *Ernst Troeltsch* und *Max Scheler* als Kulturidee vertraten, taucht bei Nietzsche in einer Zeit auf, die in Gefahr steht, dem nationalen Partikularismus den Blick für das Ganze einer Kultur- und Menschengemeinschaft zu opfern. Wenn aber Nietzsche in den „großen Suchenden“, in Napoleon, Beethoven, Goethe, Stendhal, Heine, Schopenhauer, selbst in Richard Wagner „Europa“ vorgebildet findet, dann zeigt diese Auswahl den aristokratischen Sinn des Todfeindes aller Demokratie auch hier, nur daß keiner von ihnen allen war, was der kommende Mensch dieses Europa sein wird: der Antichrist, der am christlichen Kreuze nicht mehr, wie sie, niedersinkt und zerbricht (VIII, 230 ff.).

⁵ *Fritz Krökel*, Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. München 1929. 149 f.

Aber es zeigt zugleich, wie wenig Recht die hatten, auf Nietzsche sich zu berufen, die für das Gemeine und Pöbelhafte in ihm glaubten den Anwalt finden zu können. Das Gemeine kann der große „Einzelne“ ja nur verachten, dem nichts gemein ist mit „Katzen und Wölfen“, und dessen „höchste Tugend“ darum „ungemein“ ist (VII, 110). Da ist der große Mensch nicht das asoziale „Raubtier“ der „vornehmen Rassen“, „die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie“ (VIII, 322), sondern der adelig-zuchtvolle und zum Geben und Schenken reiche Mensch, der dem Niedrigen zu entsagen weiß um des höheren Menschseins willen. In Nietzsches Forderung der Entsagung liegt ein Ja zum höheren Leben und in diesem das Nein zum Niedrigen. Seine hohe Forderung wahrhaftiger und ungeheuchelter, keinen Ersatz irgendwie suchender Keuschheit, in der die „Hündin Sinnlichkeit“ nicht artig um ein Stück Geist zu betteln weiß, „wenn ihr ein Stück Fleisch versagt wird“ (VII, 79); seine an den Bruder allein gerichtete und wie ein Senkblei in die Tiefe der Seele sich senkende Frage: „Bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen darf? Bist du der Siegreiche, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? Oder redet aus deinem Wunsche das Tier und die Notdurft? Oder Vereinsamung? Oder Unfriede mit dir?“ (VII, 102) — diese Fragen zeigen, wie ein Amoralismus nicht in Nietzsches Sinn liegt, aber sie zeigen zugleich, auf welches diesseitige Ziel alle Zucht gerichtet ist: auf den höheren Menschen, der den „letzten“, den nach „Glück“ und Befriedigung suchenden, für Hohes unverständig gewordenen Menschen, den Menschen in der „Stadt der bunten Kuh“ (VII, 9 ff., 36), überwindet. Dieser heroische „Humanismus“ stellt solche Forderungen um des über allem bisherigen verächtlichen Menschentum stehenden Übermenschen willen. Aber ihn zeugt der „Garten der Ehe“ nur, wenn in ihr nicht fort-, sondern hinaufgepflanzt wird, wenn eine dem Sieg und der Freiheit, also dem eigenen höheren Menschsein entspringende Sehnsucht sich nach dem Kinde sehnt: „Über dich sollst du hinausbauen, aber erst muß du mir selber gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele“ (VII, 102). Wenn Nietzsche sich in solchen Forderungen als den schonungslosen Entlarver aller psychischen Verdeckungen und soziologischen, die eigene Schwäche und Unredlichkeit vor sich selber verbergenden Ideologie, der gesellschaftlichen „Geltungen“ und des individuellen Selbstbetrugs erweist, so will er doch ein neues Gewissen erwecken, dessen Werte jenseits der heute geltenden stehen und sich auf das rein Diesseitige, das neue Menschtum konzentrieren ohne jeden Bezug zu einem Überirdisch-Transzendenten. Das Gewissen aber, das er bekämpfte, war jenes, das selbst weder christlich noch sittlich war; es war ein ‚Gewissen‘, „das, Trieb und Selbstwillen verdrängend, einen Kompromiß sucht zwischen den eigenen Wünschen und den Drohungen der Gesellschaft und zwischen Wunsch und Angst das unbedingte Gesetz der Entsagung erfindet“⁶. Nietzsches „Entsagung“ und

⁶ Theodor Siegfried, Luther und Kant. Gießen 1930. 4.

sein neues Ethos will ein solches der Stärke sein, nicht der grollenden und der der Schwäche entstammenden Angst, das den Trieb verdrängt, darum von ihm abhängig bleibt, statt ihn zu beherrschen und Höherem dienstbar zu machen.

Damit ist Nietzsche der große Anreger für heutige Wertethik und für eine neue Psychologie geworden.

Nicolai Hartmanns Ethik stellt sich zwischen Kants Formalismus und Nietzsches Lebensethik⁷. Nimmt sie von jenem die Überzeugung eines objektiv gültigen ethischen Apriorismus, so von diesem den neuen Blick für den inhaltlichen Reichtum der sittlichen Wertwelt; bestreitet sie gegen Kant den inhalt-leeren Sollensimperativ als Grundphänomen des Sittlichen und folgt sie Nietzsches Hinweis auf die vor dem Bewußtsein stehenden gegenständlichen Wertverhalte, so wendet sie sich doch gegen Nietzsches Wertrelativismus und die Zurückführung aller Werte auf ein subjektives Wertsetzen und Wertschaffen, wie es Nietzsche im Kampf gegen die objektive Gegebenheit des Seins auch der Werte in seinem Dynamismus des Über-sich-hinaus-Schaffens und in dem hier wurzelnden Begriff des Philosophen als Gesetzgebers allein anerkannt hatte: „Keine Wertordnung in den Dingen, sondern erst zu schaffen!“ (WW. XII, 405.) Aber trotz seines „geschichtlichen Relativismus“ bleibt Nietzsche das historische und in der heutigen Wertlehre aufgegriffene Verdienst, „als erster wieder die reiche Fülle des ethischen Kosmos“ gesehen zu haben. Darum kann seine Wertfindung in einer Ethik Platz haben, die antike, christliche und moderne Wertentdeckung in drei Wertgruppen spezieller sittlicher Werte nebeneinander stellt. In *Hartmanns* dritter Werttafel⁸ haben Nietzsches Werte die erste philosophische Durcharbeitung gefunden. Aber auch darin zeigt sich eine Verwandtschaft mit Nietzsche, daß *Hartmann* dem Menschen die göttlichen Prädikate der Vorsehung und Vorbestimmung zueignet, wenn hier auch nicht Nietzsches unbedingte Verdiesseitigung des Lebens wirksam ist, sondern die philosophische Antinomie zwischen Ethik und Religionsphilosophie, die in der Autonomie sowohl der in sich selbst ruhenden Werte wie der sittlichen Person begründet ist, da diese Autonomie jede Gründung der Werte in Gott abweist und die Person in Selbstverantwortung auf sich selber stellt und jede Erlösung von ihrer Schuld als ethisch unmöglich ablehnt⁹.

Stärker noch macht sich Nietzsches Einfluß auf *Max Schelers* Ethik¹⁰ geltend. Schelers Wiederentdeckung des von Nietzsche gesehenen Ressentiments ermög-

⁷ *Nicolai Hartmann*, Ethik. Berlin-Leipzig 1926. VI f., 41 ff.

⁸ A. a. O. 440 ff.

⁹ A. a. O. 179 f., 735 ff. Vgl. dazu *meine* Stellungnahme in *dieser* Zeitschrift IV, 1927, 379—381.

¹⁰ Vgl. von *Max Scheler* vor allem: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1915. I, 39—274; „Ethik“: in *Max Frischeisen-Köhler*, Jahrbücher der Philosophie. Berlin 1914. II, 101 ff.; *Wesen und Formen der Sympathie*². Bonn 1923.

licht ihm eine Genealogie der Moralen, die ihn eine Reihe moderner Moralen, etwa die Kantische Pflichtmoral, die Mitleidsethik Schopenhauers, die idealistische Humanitätsethik namentlich Fichtes, das modern-bürgerliche Utilitätsethos wie auch bestimmte von dorthier beeinflusste sozialistische Wertanschauungen als von diesem Ressentiment getragen erblicken läßt. Wie viel *Schellers* eigene Wert- und Personphänomenologie Nietzsches psychologischer Entdeckerkunst in Aufnahme und Ablehnung verdankt, beweist neben seiner eigenen Aufdeckung der Werte und der Persontypen in seiner systematischen Ethik vor allem seine Phänomenologie der Sympathiegefühle, die nicht nur eine entscheidende Kritik der Schopenhauer-Nietzscheschen Deutung des Mitleids gibt, sondern darüber hinaus manches Positive in der Aktanalyse des liebenden und hassenden, überhaupt des verstehenden Verhaltens von Person zu Person den oft nur halb ausgesprochenen Ahnungen und blitzartigen Durchleuchtungen Nietzsches schuldig bleibt. Für *Schellers* Wertlehre selbst erweist sich als besonders fruchtbar Nietzsches Lebensphilosophie, die trotz ihrer systematischen Unfertigkeit über der modernen Lebensphilosophie „wie ein verborgener Schutzgeist“ schwebt. Brachte doch Nietzsche „in das Wort ‚Leben‘ jenen tiefen Goldklang, den es seither besitzt“¹¹. *Scheler* weiß wie *N. Hartmann* um Nietzsches Anregungen für eine Phänomenologie der Werte¹², seine eigene Rangordnung der Werte¹³ beweist in der Aufnahme der Vitalwerte in das System dieser Werte die Wirksamkeit des Nietzscheschen Imperativs, der Erde treu zu bleiben und eine Spiritualisierung des Menschen zu vermeiden, die nur den Geist, nicht die Leibverbundenheit des Geistes sieht. Diese Anregung durch Nietzsche bleibt bestehen, wie sehr auch *Schellers* erstes Wertsystem¹⁴ in der Gipfelung im Wert des Heiligen Nietzsches Entwertung des Göttlichen entgegengesetzt ist, und wie sehr sein von christlicher Wertung bestimmter Persontyp des „Heiligen“¹⁵ sich von dem in Schopenhauers Lichte gesehenen „Heiligen“ des jungen Nietzsche unterscheidet, für den „Frömmigkeit wundersamste Maske des Lebenstriebes“ bedeutet und der ‚Heilige‘ wie der ‚Künstler‘ und der ‚Philosoph‘ den Genius der Menschheit darstellt, der ihr „die große Aufklärung über das Dasein“ gibt (vgl. WW. IX, 90 f. und II (Taschenausg.); 262)¹⁶. Wie stark die zeitgenössische Philosophie die *Schellersche* Synthese von christlich-katholischer und Nietzschescher Wertschau empfunden hat, beweist allein *Ernst Troeltschs* *Scheler-Analyse*, die

¹¹ *Max Scheler*, Abhandlungen II, 174.

¹² Ebda. 227.

¹³ *Max Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle 1916. 84 ff.

¹⁴ Ebda. 103 ff. Vgl. kritisch zu *Schellers* Rangordnung: *Hartmann*, Ethik, 230 ff., 252 ff., 258 ff.

¹⁵ *Scheler*, Formalismus, 607 ff.

¹⁶ Zu den Persontypen des jungen Nietzsche vgl. *Werner Brock*, Nietzsches Idee der Kultur. Bonn 1930. 61 ff.

in *Schellers* erster Philosophie „die phänomenologisch gedeuteten Instinkte dieses katholischen Nietzsche“ im Übergewicht gegen die „Normbegriffe der *Husserl*-schen Schule“ gesehen hat¹⁷.

II.

Von der Ethik her macht sich die Wirksamkeit Nietzsches auf die Gegenwartsphilosophie nicht nur in den theoretischen Betrachtungen des Seins der Werte in der heutigen Wertphänomenologie geltend, sondern ebenso stark auch auf die existenzielle Betrachtung des Menschseins, wie sie modernster Anthropologie eignet. Wer von ihr herkommt, muß Nietzsche in neuem Lichte sehen, er wird, wie *Werner Brocks* aufschlußreiche Nietzsche-Darstellung, die Philosophie Nietzsches als ganz seiner eigenen „Existenz“, der Art seines Menschseins und seines personalen Stehens in der Welt entsprungen erkennen, „welche in allen Problemen zugleich mit dem eigenen Wesen sich auseinander-setzt“¹⁸. So ist die Philosophie Nietzsches mehr als theoretische Reflexion, sie ist am eigenen Dasein interessiertes personales Denken. Darum in der Frühzeit die Bestimmung des Philosophen als „Arzt der Kultur“ (WW. X, 180), als „Richter des Lebens“, der mit dem „Reformator des Lebens“ zu kämpfen hat (II, 240)¹⁹, in der späteren Zeit der Philosoph als Gesetzgeber der Werte. Wenn Philosophie das Wohin und Wozu des Lebens zu bestimmen hat, wenn sie „schaffendes“ Erkennen der Zukunft eines neuen Daseins ist (vgl. VIII, 161 f.), wenn es der Beruf des Philosophen ist, „das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein“ (XI, 178), und er „der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit“ ist, „der das Gewissen für die Gesamtentwicklung des Menschen hat“ (VIII, 85) — dann zeigt solche Wesensbestimmung, wie diese Art Philosophie nicht über Sein und Werte „an sich“ reflektiert, sondern auf ein Sein sich richtet, in das auch der Mensch verflochten ist und das ihn selber angeht, weil er in ihm steht und um es in seinem Verhalten sich müht, um sich selber in diesem Seinsbezug zu erkennen und seine eigenen Möglichkeiten in seinem konkreten Verhalten zu sich selber wie zur Mit- und Umwelt zu verwirklichen. Nicht auf den „bloß gewünschten, erträumten, erstunkenen und erlogenen ... idealen Menschen“ kommt es an, sondern auf den „wirklichen“ Menschen: „Was den Menschen rechtfertigt, ist seine Realität“, „der ideale Mensch geht dem Philosophen wider den Geschmack“ (X, 316, vgl. 319). „Lebensphilosophie“ — das bedeutete Nietzsche nicht eine bloß theoretische Angelegenheit, die den innersten Menschen wenig oder gar nicht kümmert. Dieses „Leben“ trug auch sein personales Leben, denn „Leben überhaupt“ hieß ihm von Anfang an (II, 238) „in Gefahr sein“, und in dem späteren „Dionysos“, dem dämonisch gesehenen Leben, begriff er sich selber (XI, 324, 360 f.).

¹⁷ *Ernst Troeltsch*, *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen 1922. 609.

¹⁸ *Brock*, a. a. O. 7. Vgl. bes. 4 ff., 57 ff., 88 ff., 126—157.

¹⁹ Hierzu *Brock*, a. a. O. 71 ff.

So belehrt nicht *Kierkegaard* allein die Gegenwart über ein „existenzielles Denken“, sondern Nietzsche in gleichem Maße und in höherem Maße da, wo seine Diesseitsexistenz die „christliche“ *Kierkegaards* abgelöst hat. Wenn heute *Schellers* Philosophiebegriff von des Philosophen „Geisteshaltung“ her das Wesen der Philosophie bestimmt²⁰, oder wenn er für die Sicht bestimmter Werte bestimmt geartete Individualität fordert²¹, oder wenn er die Person nur im personalen Vollzug ihrer intentionalen, sinnbezogenen Akte gegeben und erkennbar sein läßt²², dann baut er in das Philosophieren ein existenzielles Moment ein, das durchaus nicht zu subjektivistischen und relativistischen Folgerungen führen muß, aber wohl die Grundlage erst schafft, von der her Sein allererst zugänglich wird. Die unexistenziell-abstrakte „Voraussetzungslosigkeit“ des Philosophierens ist damit in weiten Kreisen aufgegeben²³ und der positivistischen Tatsachenfeststellung wie der metaphysischen Seinsspekulation tritt ein vom konkreten Menschen her sich um das Seiende mühendes Philosophieren zur Seite, das gewiß mit *Heidegger*²⁴ „zu den Sachen selbst“ will, aber zu ihnen nur gelangen kann in dem fragend um diese Sachen sich sorgenden Verhalten des wirklichen Menschen „in-der-Welt“ seiner Alltäglichkeit und der Umwelt des „Man“, nicht jedoch von einem unwirklich-abstrakten neukantischen „Bewußtsein überhaupt“ her. Hier ist die Frage die nach dem Menschen als Dasein im Seienden, wie sie bei Nietzsche, freilich metaphysisch belastet, gestellt war, als er den Menschen nur als „schaffenden“ in der Welt verstehen konnte. Die Belastung durch Nietzsches Lebensmetaphysik fällt hier ebenso weg, wie die besondere Form menschlicher Existenz, die christliche *Kierkegaards*²⁵, sich erweitert zu der allgemeinen Frage: Wie kann der Mensch — nicht Christ, sondern Mensch sein?²⁶ Das „Fragen“ ist die existenzielle Haltung, die hier interessiert. Denn dieses Fragen ist der „Seinsmodus“ menschlichen „Daseins“, der Seinsmodus „eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, ja selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden — des Fragenden — in seinem Sein“²⁷, als Erschließung der menschlichen Existenz. Wenn diese aber im Fragen sich als „endliche“

²⁰ Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921. 59 ff.

²¹ Scheler, Formalismus, 508 ff.

²² Ebda. 497 ff.

²³ Zu diesen weit verbreiteten Strömungen: Ed. Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften. Berlin 1929.

²⁴ Martin Heidegger, Sein und Zeit. Halle 1927. 34.

²⁵ Die Eigenart des existenziellen Denkens in seiner religiösen, näherhin christlichen Form, besonders klar in der ersten Abteilung der „Christlichen Reden“ *Kierkegaards* (Übers. von W. Kütemeyer und Chr. Schrempf. Jena 1929. 4—83) über „Die Sorgen der Heiden“.

²⁶ Vgl. Fritz Heinemann, Neue Wege der Philosophie. Leipzig 1929. 373. Dasselbst eine erste Orientierung über Ansätze, Formen und Gegenwartsbedeutung einer Philosophie der Existenz: XVIII ff., 261, 272 f., 315 ff.

²⁷ Heidegger, a. a. O. 7.

ausweist²⁸ — und auch dies ohne weltanschauliches Gewicht, auch ohne die Nietzschesche Belastung durch die Metaphysik Schopenhauers, die schon eine besondere Existenzform darstellt —, dann hat auch hier Nietzsche eine entscheidende Anregung geben können. Denn der junge Nietzsche hat gerade die „Begrenztheit“ des Individuums und sein Wollen über sich hinaus als menschliche Existenz angesprochen²⁹. Und des späten Nietzsches „Nihilismus“ ging uns ja schon als solcher auf, in dem der Mensch „Brücke“ ist und „ein Seil, gespannt zwischen Tier und Übermensch“ (VII, 16): der über seine Grenze hinauslangende Mensch. Wenn *Scheler*³⁰ den Menschen als „das sich selbst transzendierende Wesen“ faßt, so ist das eine gleiche Existenzialeinsicht, von Scheler damals jedoch aus Nietzsches Diesseitssphäre des „Lebens“ herausgehoben in den Seinsbereich religiöser Existenz: „die Intention und Geste der Transzendenz“ eignet dem Menschen als einem „Wesen, das betet und Gott sucht“.

Diese existenzielle Haltung und die in ihr beschlossene Beteiligung des ganzen Menschen, nicht eines überzeitlich-überräumlichen Intellektes an der Erkenntnis, die Aktualität der individuellen und zugleich in bestimmter geschichtlicher Situation stehenden Person in allen gegenständlich gerichteten Akten hat *Scheler* bis zuletzt³¹ durchaus nicht an der Annahme eines objektiven Reiches von Wesen und Werten gehindert, das freilich nur in bestimmter personal-existenzieller Haltung zu ihm aufgeht. Die Ablehnung eben des unpersönlichen Intellektes, der „reinen“ Vernunft ist gerade für Nietzsche charakteristisch, der das Denken im „Leben“ verwurzelte und die „Wahrheit“ nicht als eine über Raum und Zeit thronende Idealität annehmen konnte: „Niemals noch hängte sich die Wahrheit an den Arm eines Unbedingten“ (VII, 74). Die Relativierung der Wahrheit durch ihre Psychologisierung, die Verwurzelung des als wahr Geltenden in die konkreten Lebensbedürfnisse des Menschen ließ Nietzsches philosophisches Hauptwerk, den „Willen zur Macht“, zu einer „Biologie des Erkenntnistriebes“ und einem „Perspektivismus“ gelangen, der im Pragmatismus endete, in einem solchen jedoch, der die Wahrheit immer von bestimmten personalen oder kollektiven Triebrichtungen abhängig machte: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt“ (IX, 375). Diese relativistische Folgerung lehnt die Phänomenologie ab. Wie vieles aber der Fiktionalismus des „Als-ob“ Nietzsche, nicht Kant, verdankt, liegt auf der

²⁸ *Martin Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929. 209 ff. — Über andere, doch weniger entscheidende Beziehungen von *Heidegger* zu Nietzsche vgl. *M. Beck*, Philosophische Hefte I, 1. Berlin 1928. 8 f. Zu *Heidegger* und *Kierkegaard*: 7 f.

²⁹ Das Nähere samt den Quellennachweisen bei *Brock*, a. a. O. 90 ff.

³⁰ *Scheler*, Aufsätze und Abhandlungen I, 346.

³¹ Vgl. bes. *Max Scheler*, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926. 275 ff.

Hand und wird zudem eigens betont³². Hatte doch Nietzsche schon gesagt: „Was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein“ (IX, 403). Und daß die biologische Richtung heutiger Lebensphilosophie in Nietzsche einen ihrer „Wegbereiter“ sieht³³, braucht gleichfalls nicht betont zu werden. Nietzsches Kampf gegen den Idealismus namentlich Hegels, dessen steter Antipode Nietzsche bleibt außer in einem, was noch zu erwähnen bleibt, ist der Kampf des Relativisten gegen den absolutistischen Metaphysiker; und wie tief dieser Kampf geht, mag am hellsten durch Nietzsches Spott über Richard Wagner als den „Erben Hegels“ beleuchtet werden (XI, 207 f., vgl. VI, 158). Aber auch ein weniger biologisch begründeter Relativismus wie *Dilthey*s bis zur letzten Klärung nicht mehr gediehene³⁴ Verbindung von Verstehen und Leben verdankt mittelbar oder unmittelbar der Gegnerschaft Nietzsches zu Hegel einen entscheidenden Anstoß. Denn Nietzsches positive Leistung beruht für *Dilthey* darin, daß er „die in der Lebenserfahrung enthaltene, von den Dichtern und Schriftstellern über Lebensführung ausgebildete Verfahrungsweise zu verallgemeinern und zu begründen strebt“³⁵, wie sehr auch *Dilthey* betonen muß, daß Nietzsche der „ungeheuren Täuschung“ anheimfiel, durch „Introspektion“ die menschliche Natur erkennen zu wollen, und sich so das Verständnis für die Mannigfaltigkeit und Besonderheit des geschichtlichen Lebens verschloß³⁶. Nietzsches antiidealistische Überzeugung: „Wo ihr ideale Dinge seht, sehe ich — Menschliches, ach nur Allzumenschliches“ (XI, 333 f.), wird heute, da der Idealismus zu den historischen Formen der Philosophie zählt und einer anderen Art Philosophierens weicht, das die konkrete Wirklichkeit des lebendigen, individuellen und zugleich in die Situation seiner gesellschaftlichen Umwelt und seiner geschichtlichen Zeit gestellten Menschen zum Ausgangspunkte nimmt, sehr wohl verstanden, mag man nun von hier aus zu einer Existenzial- oder zu einer metaphysischen Lebensphilosophie kommen. Beide Denkwege: die metaphysische Seins- und Lebensreflexion wie die existenzielle Betrachtungsweise sind in Nietzsche vorgebildet, und es fehlt nicht an Versuchen³⁷, eine systematische Einigung zwischen Existenzial- und Lebensphilosophie, also konkret: zwischen *Heidegger* und der *Dilthey*-schule, zu erarbeiten.

³² Vgl. den historischen Exkurs über Nietzsche in *Hans Vaihingers Philosophie des Als ob*³. Leipzig 1918. 771—790 und *Vaihingers Stellung zu Nietzsche* in: *H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph*. Berlin 1916.

³³ Als einen von vielen Belegen vgl. *Rich. Müller-Freienfels, Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts*. Berlin 1923. 66 ff.

³⁴ Dazu vgl. meinen Artikel „*Dilthey*“ im *Staatslexikon*⁵ I. Freiburg 1926. 1453—56.

³⁵ *With. Dilthey, Ges. Schriften V*. Leipzig-Berlin 1924. 412.

³⁶ *With. Dilthey, Ges. Schriften VII*. Leipzig-Berlin 1927. 250.

³⁷ In dieser Hinsicht sehr charakteristisch: *Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Philosophischer Anzeiger III*, 1928—29, 267—368, 405—475.

III.

Daß man bei der Aufdeckung der psychologischen Entdeckungen Nietzsches sich auch von dessen Metaphysik des Lebens leiten läßt, zeigen die Bemühungen von *Ludwig Klages*, der die „Psychologischen Errungenschaften Nietzsches“ einer eigenen, an die wiederentdeckte Naturphilosophie der Romantik³⁸ anknüpfenden Lebensmetaphysik dienstbar zu machen weiß.

In Nietzsches Psychologie hat *Klages* als das Grundthema die „generellen Selbsttäuschungen“ herausgestellt, die auf triebhaftem Bedürfnis wie auf den Wertgefühlen der Neigung und Abneigung als ihren unbewußten, aber eben deshalb zwingenden Trägern aufrufen und von „Urahn“ her mit psychologisch-soziologischem Zwang den Menschen bestimmen³⁹, — eine Einsicht, die *Klages* in eigener Modifikation seiner „Charakterkunde“ einbaute. Dieser Psychologie eröffnet sich ein viel tieferer Einblick in das wirkliche Seelenleben, als es einer mechanistischen und intellektualistischen Elementen- und Prozeßpsychologie je möglich gewesen wäre. Die Erhaltung des Trieblebens durch Nietzsche ermöglicht *Klages* zugleich die „Entlarvung“ der „Masken“ des Bewußtseins, die dem Trieb nicht aus Willkür des einzelnen übergeworfen sind, und sichert ihm so die Erkenntnis, daß hinter den „Tugenden“ Laster des individuellen und kollektiven Egoismus, hinter den „Idealen“ das Allzumenschliche, hinter der christlichen „Liebe“ vor allem die „priesterliche“ Herrschsucht sich verberge und die „Wahrheit“ der „Deckmantel ganz anderer Regungen und Triebe“ sei (WW. X, 215). Nietzsche also wußte schon um die Freudsche Analyse, wie wohl *Freud* erst spät auf ihn sich besann und wie sehr auch seine „Überrationalisierung“ des Seelenmechanismus sowie sein naturwissenschaftlicher Kausalmonismus der ‚Libido‘ als einzigen seelischen Grundtriebs dem dionysisch-orgiastischen Dynamismus Nietzsches widerstrebt. Das also ist die Grundüberzeugung der Nietzsche-schen Psychologie, daß der Mensch getrieben ist von einem „anonymen Es“, daß er „„getan wird“, während das bewußte Ich zu handeln glaubt“⁴⁰. Der Trieb steht „jenseits“ von Gut und Böse einer hergebrachten Moral, die nur Triebverdeckung und Selbstschutz wie Selbstrechtfertigung ist. „Unser Wohlwollen, Mitleid, unsere Aufopferung ruht auf demselben Unterbau von Lüge und Verstellung wie unser Böses und Selbstisches.“ Diese Entdeckung mag „unange-

³⁸ Vgl. „Romantische Naturphilosophie“, ausgewählt von *Christoph Bernoulli* und *Hans Kern*, Jena 1926, mit einer *Klages'* Stellung zur Romantik beleuchtenden Einleitung. Zu *Klages* vgl. *Gerda Walther*, *Ludw. Klages und sein Kampf gegen den Geist* (mit einer aufschlußreichen Vergleichung der Antipoden *Husserl* und *Klages*): *Philosophischer Anzeiger* III, 1928—29, 48—90.

³⁹ *Ludw. Klages*, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig 1926. 29 ff.

⁴⁰ Vgl. *Hans Prinzhorn*, *Nietzsche und das XX. Jahrhundert*. Heidelberg (1928). 90 ff. 114 ff. *Prinzhorn*, der Schüler von *Klages*, bringt S. 55 ff. bemerkenswerte Hinweise auf die schon von Nietzsche vorgetragene „Sublimierung“ der Triebe, die in der Psychoanalyse heute eine Grundrolle spielt, sowie auf Nietzsches Psychologie der Geschlechter.

nehm“, ja „tragisch“ sein, sie ist „unvermeidlich zunächst“ (WW. XI, 203). So muß sich die Moral auf Grund solcher Psychologie als Dekadenzerscheinung, als Abfall vom Leben enthüllen, als ein „alter Wahn“ von „gut und böse“ (VII, 294), der die Schuld trägt, „wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde“ (VIII, 294; vgl. bes. die tiefe Seelenanalyse: VII, 46 ff.).

Aber Nietzsche nur als Psychologen verstehen, heißt, die Wurzel seiner Psychologie: die Lebensphilosophie verdecken. Seine und *Klages'* Psychologie fundiert in einer Metaphysik des Lebens. Diese Metaphysik ist bei Klages irrationalistisch und streng dualistisch. In ihr erscheint „der Geist als Widersacher der Seele“: „Leben“ oder „Seele“ auf der einen, der „Geist“ auf der anderen Seite sind hier „als zwei völlig ursprüngliche und wesensgegensätzliche Mächte, weder aufeinander noch auf ein Drittes zurückführbar“. Der Geist ist Erstarrung, die Seele sich wandelndes rhythmisches Leben, das der Geist nur hemmt als das lebenfeindliche Prinzip. Die „Persönlichkeit“ ist daher, soweit noch „Seele“ in ihr ist, „zwiespältig“ und immer „geistgestört“ und muß es sein auf Grund der Seinsbeschaffenheit der Welt. Mit dem Einbruch des Geistes in das Leben beginnt die Tragik dessen, was man „Geschichte“ nennt⁴¹. Nietzsche wird hier zu Ende gedacht. Er gilt als der Entdecker eines neuen Menschbildes: der Urwirklichkeit des mit dem kosmischen Alleben verbundenen Menschen; er gilt zugleich als der Kündler einer „wahrhaften Lebensreligion“⁴². Und diese Entdeckung eines neuen Menschen und eines neuen Gottes kommt heute zur Auswirkung. Hier erst wird Nietzsches Gegenwartsbedeutung in ihrer tiefsten Wirksamkeit ersichtlich.

Klages kämpft mit allen Mitteln psychologischer und mythologischer Forschung Nietzsches Kampf gegen den sokratischen „theoretischen Menschen“ für das Dionysische in Welt und Seelenleben weiter. „Sokrates“ — der „Geist“ — erscheint in Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ (I, 118 ff.) als der aufgeklärt-dekadente Nicht-Mystiker. Sein Einfluß breitet sich „gleich einem in der Abendsonne immer größer werdenden Schatten über die Nachwelt hin“ aus (I, 134 f.). Intellekt und alle Form und Norm ist Bändigung und Verringerung des Lebens. Sokrates ist ein Menschtyp, in dem „die logische Natur durch eine Superfötation ebenso entwickelt ist wie im Mystiker jene instinktive Weisheit“ (I, 127). Sein Gegenspieler nicht nur, sein Träger zugleich ist „Dionysos“, das zwiespältige, in sich gegensätzliche „Leben“. Es ist ein Urbegriff Nietzsches, auftauchend in seiner Frühzeit, wieder aufgegriffen und durch die Idee von der ewigen Wiederkunft emporgesteigert in den Schriften der Spätzeit. Dieses Dionysische besagt das heraklitesche, antieleatische Werden in „radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs ‚Sein‘“ bis zum „unbedingten und unendlich

⁴¹ Vgl. *Klages'* neueste Fassungen in seinem Hauptwerk: *Der Geist als Widersacher der Seele*. Leipzig 1929. I, VII, 70—76. Vgl. auch *Prinzhorn*, a. a. O. 62 ff.

⁴² *Ludwig Klages*, *Mensch und Erde*². Jena 1929. 61.

wiederholten Kreislauf der Dinge“ (XI, 325). Es ist die Tiefe des Lebens, das allzeugend alles umfängt und in sich eint im Rhythmus des Lebenstanzes, der Lichtes und Finsteres, das Hohe und Gestaltete wie das Furchtbare und Zerstörende in der Einheit des Lebens umgreift und es im Wirbel des Werdens und Vergehens aus sich gebiert. Dionysische Lebensbejahung ist das unbedingte Ja zu diesem Gesamtcharakter des Lebens in der „großen pantheistischen Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheißt und heiligt“. Das Leben in seiner unbedingten Notwendigkeit selbst ist das in keine Form logischer oder ethischer Art zu zwingende Werden, das in allem Wechsel und in jeder seiner Erscheinungen, ob sie grausam oder entzückend ist, selbst ewig mit sich eins in all seiner Entgegensetzung und immer „gleichselig“ ist. „Amor fati“ — das ist die dionysisch-heroische, die verzückte und im tiefsten doch tragische Haltung zu diesem Leben, das in allen seinen Erscheinungen nicht nur stoisch ertragen, sondern freudig aufgegriffen wird. Das Leiden, das in den Lebenstiefen selber ruht und Offenbarung der Grausamkeit des Lebens ist, soll nicht christlich „der Weg sein zu einem heiligen Sein“, das Leben selber ist heilig genug, „um ein Ungeheures an Leid noch zu rechtfertigen“ (X, 210 ff., 214 ff.). Eine Diesseitsauffassung radikaler Art, die nichts kennt außer und über dem zwischen Werden und Vergehen, Leben und Tod gespannten Leben, das in der immer wiederkehrenden Schöpfung und Vernichtung, in der stets wiederholten Notwendigkeit des Zeugens und Sterbens sich doch nie selbst verliert. Eine kultisch-ekstatische Lebensverehrung als des einzig Wirklichen, die den Gott in diesem sich spaltenden und wieder einigenden Leben selber verehrt und in unbedingter Gegnerschaft gegen ein Jenseits wie eine Überwindung dieses Lebens in der Formel „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ eine Religion des tragischen Lebensheroismus als die Religion der Zukunft gegen die christliche der Vergangenheit setzt: griechisch-dionysisches Heidentum gegen welt- und lebensfeindliches Christentum — das ist Nietzsches Religion, die Zarathustra als „die magna charta eines neuen Zeitalters“ in der Forderung einer „heroischen Humanität“ entrollt⁴³. Auf dem Abgrund des Lebens sieht der Mensch „das Entsetzliche und Absurde des Seins“ (I, 88), aber er bejaht es dennoch. Die Zweiweltenlehre Platons, die Jenseitsorientierung des Christentums und die Heiligung des Lebens im Hinblick auf ein über ihm stehendes Göttliches, schließlich auch die Schopenhauersche Lebensresignation ist preisgegeben. Ein solcher lebenverneinender Pessimismus entspricht der „dionysisch-tragischen“ Lebenshaltung (X, 101), die erst „entdeckt“ (X, 205) zu haben Nietzsches Stolz ist, ebensowenig wie der immer schon abgelehnte, die Abgründe des Daseins verkennende Optimismus, der an die „Ergründlichkeit“ (I, 139) der Dinge und ihres Wesens im Wissen einer Logik glaubt. Darum hat der junge Nietzsche Kant und Schopenhauer

⁴³ So sieht *Alfr. Bäumler* die geistesgeschichtliche Stellung Nietzsches. Nachwort zu der neuen Krönerschen Dünndruckausgabe Nietzsches (Leipzig 1930) IV, 238.

verehrt, weil sie der sokratisch-optimistischen Aufklärung die Grenze der Erkenntnis der „Gründe“ — die für Nietzsche Abgründe wurden — entgegenhielten (I, 160, 171), darum hat er Sokrates wie den „ästhetischen Sokratismus“ des Euripides (I, 121) als die Zerstörer der Tragödie und ihrer Lebenswahrheit: der Tragik des Werdens und Vergehens beurteilt. Und der reife Nietzsche findet sich zu Hegel — trotz Hegels hohem Erkenntnisglauben und trotz Hegels Überzeugung von der Allversöhnung im absoluten Geist, die Schopenhauer als den „ruchlosen“ Optimismus empfunden hatte — weil Hegels „Pantheismus“ „das Böse, den Irrtum und das Leid nicht als Argumente gegen Göttlichkeit“ empfand (IX, 308). Nietzsches Pessimismus ist ebenso heroische wie tragische Lebensbejahung. Er weiß sich selbst, sein eigenes Personalverhältnis zum Sein, seine „Existenz“ als Mensch in den dionysischen Lebensstrom, in seine Fragwürdigkeit und Seligkeit, hineingeworfen und trägt, der Notwendigkeit des Daseins verhaftet, in alle Abgründe dieses Lebens sein „ungeheueres unbegrenztes“ Ja und Amen, sein „segnendes Jasagen“ (XI, 357). Weil er sich in dem Worte „dionysisch“ begreift, darum weiß er, wo er auch historisch steht: In solch existenzieller Haltung hat er „keine Widerlegung Platos oder des Christentums oder Schopenhauers nötig — er riecht die Verwesung“ (XI, 324).

Klages ist der Vermittler dieser dionysischen Lebenshaltung Nietzsches an die Gegenwart. Aber er will Nietzsches Werk vollenden und es von jeder Zweideutigkeit und Halbheit befreien. Denn Nietzsche ist noch „verzwistet“, selbst in ihm lebt noch der „Priester“, der fordernde christliche Moralist⁴⁴. Seine Kampfstellung gegen Humanität und Christentum trennt ihn von dem durch Klages wiederentdeckten anderen großen Lebensphilosophen, von *Joh. Jak. Bachofen*, der in die Urgründe des Seins und des Todes, die unter der Lebensbejahung stehen, leuchtete, aber im Christentum die höchste Religion gefunden hatte⁴⁵. In Klages' Kreis dagegen hält man Nietzsches Kritik am Christentum „für schlechthin richtig“: *Klages* ist der Erfüller des Antichristentums Nietzsches; seine Sendung an die Gegenwart ist die, „Nietzsches Werk auf seine Schultern zu nehmen“, „Dionysos von dem Gekreuzigten zu befreien“⁴⁶.

Neuheidentum gegen Christentum also auch hier das Stigma einer Zeitenwende! Der zuerst verlegen totgeschwiegene und selbstsicher ignorierte, dann als Prediger des „Auslebens“ von flachster Zeit verkannte, in seiner Tiefe als dionysisch-heroischer Lebenskundler dann begriffene Nietzsche ersteht heute als der Gegenspieler und der Kämpfer gegen die sterbende christliche Weltzeit für einen neuen aufsteigenden heidnischen Äon. Ein Symptom der geistigen Situation der Gegenwart, das man nicht ernst genug

⁴⁴ *Klages*, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 208 ff.

⁴⁵ Vgl. *Alfr. Bäumler*, Bachofen und Nietzsche. Zürich 1929. 13, 16, 43.

⁴⁶ *Prinzhorn*, a. a. O. 133; *Klages*, Psychologische Errungenschaften, 153 ff.; daselbst auch über Vorläufer der Nietzscheschen Psychologie des Christentums.

nehmen kann! „Historisch“ geworden ist Nietzsche wahrlich nicht. An ihm entscheidet sich für viele der Kampf der Gegenwart zwischen Mensch und Gott, zwischen Dionysos und Christus. Und erst dieser Kampf um das Letzte ist die Tiefe in der revolutionären Gärung der Zeit, die in der Wandlung der Moralanschauungen und der Lebenshaltungen auf den Oberflächengebieten der heutigen Gesellschaft nur symptomatisch, nicht in ihrem metaphysischen Tiefengehalt erfaßt ist. Hinter all den Wandlungen des gesellschaftlichen Ethos steht die Abkehr vom christlichen Gottbild zu einem anderen, das Nietzsche einer Zeit zeigte, die es noch nicht fassen konnte. Heute findet Nietzsche die Jünger und die Gläubigen seiner Botschaft.

Auch überall da stößt man auf Nietzsches Wirksamkeit, wo man um der einheitlichen Lebenswirklichkeit willen nicht mehr monistisch denken kann, wo man einen Dualismus oder auch Pluralismus der metaphysischen Seinsprinzipien in Aufgreifung uralter gnostischer oder neuromantischer Ideen glaubt vertreten zu müssen. So bei *Simmel*, bei dem späteren *Scheler*, bei *Vierkandt*, *Litt*, *Th. Lesing* u. a., die die theistische Lösung um des Wertwidrigen willen ablehnen. Nietzsches dionysische Lebensmetaphysik lebt hier weiter, selbst da, wo man einer Vergöttlichung des Menschen, wie etwa der Nietzscheschen „Vergöttlichung des Leibes“ (X, 216) im Bewußtsein der Grenze alles Menschturns widerspricht⁴⁷. Daß aber die Menschvergottung auch der Philosophie der Gegenwart nicht fremd ist, zeigt *Schellers* neuromantische Lebensphilosophie und Anthropologie, wenn sie im menschlichen Bildungsprozeß die Erlösung der Gottheit aus „Drang“ zum „Geist“ erblickt⁴⁸. Damit ist zwar die umgekehrte Seinswertung wie bei *Klages* vollzogen, da für diesen ja der Geist der Eindringling und der Zerstörer des Lebens und nicht seine Höchstblüte und der vom Geist beherrschte Mensch ein „gefallener“, d. h. dem Rhythmus des Lebens ent-rissener ist, aber sachlich steht *Scheler* näher bei Nietzsche als bei *Klages*. Denn für Nietzsche ist der dynamische Lebensgrund das „Ur-Eine“, das, in sich selbst gegensätzlich, „zugleich höchster Schmerz und höchste Lust“ (WW. IX, 203) ist, „das Eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verbunden sind“ (I, 149) als mit den „Müttern des Seins“ und dem „innersten Kern der Dinge“ (I, 142). Deren Wesen ist der *πόλεμος* des Heraklit und alles „Bewußtsein“, aller „Geist“, das „Apollinische“ ist „nur ein Mittel und Werkzeug, vermöge dessen nicht ein Subjekt, sondern ein Kampf sich erhalten will“ (WW. XIII, 71). Das Apollinische ist der Selbstschutz vor Dionysos: die Welt des schönen Scheins, ohne den das gräßliche Sein nicht ertragbar wäre. Aus „ungeheuerem“ Lebens-„Bedürfnis“ (I, 62) also ist die apollinische Kultur- und Formwelt geboren, die überall vernichtet wird, wo das Dionysische durchbricht, aber diesem gegen-

⁴⁷ Vgl. *Theodor Litt*, Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung. Leipzig-Berlin 1928. 130 ff.

⁴⁸ Vgl. von *Scheler* u. a.: Die Formen des Wissens und der Bildung. Bonn 1925. 43 ff.; Mensch und Geschichte in: Die Neue Rundschau 37, 1926, 471 ff.; Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928. 105 ff.

über sich, einmal zum Siege gelangt, um so starrer und drohender behauptet (I, 69). Ist „Apollo“ die illusionistische Selbstsicherung des Lebens, so „Dionysos“ der „Untergrund“, der „verhüllte Urgrund“ (X, 203; I, 68), auf dem jener allein sich erheben kann, von dem selbst aber „genau nur so viel dem menschlichen Individuum ins Bewußtsein treten“ darf, „als von jener apollinischen Verklärungskraft wieder überwunden werden kann“ (I, 203). Darum liegt auf dem Grunde hellenischer Schönheit und griechischen Willens zu Maß und Form „das Maßlose, Wüste, Asiatische“, das „Ungeheuer“, Chaotische und Dämonische, gegen das die Form und der Kosmos Apolls schützen soll. Das eben ist der tiefste metaphysische Seinsgrund des agonalen griechischen Menschen, daß er kämpft den Kampf, den das Leben selber kämpft in seiner in sich gespaltenen Ureinheit. Apollinische Lebensformung ist nicht Geschenk, sondern „Sieg“ (X, 215 f.). Das Leben selbst verlangt und wirkt Zucht und Gestaltung und heroischen Kampf, denn in ihm, dem „Ur-Einen“ selber, sind Dionysos und Apollo im „Bruderbunde“ (I, 197) verbunden. Wenn die griechische Kultur eine so einzigartige war, dann zeigt dies nur, wie viel Leid im Leben eines Volkes wühlte, das so große und so hohe Schönheit schaffen mußte, um dennoch leben zu können, das mit dem Schein die Grausamkeit und Dämonie des Seins überdecken mußte (I, 204). Aber solche Verdeckung geschah aus — Lebensbedürfnis, aus Drang zum Leben — dem späteren „Willen zur Macht“. In dem einen Leben wurzeln beide: der verhüllte Untergrund des Leidens und die Wehr des Schönen gegen das Leid um der Lebensbejahung willen. „Apollo konnte nicht ohne Dionysos leben. Das ‚Titanische‘ und das ‚Barbarische‘ war zuletzt eine ebensolche Notwendigkeit wie das Apollinische“ (I, 68 f.). Aus „Fülle des Daseins“ leidend zu sein, aus „überströmender Gesundheit“ alles „Harte, Schauerliche, Problematische des Daseins“ zu bejahen, in „versucherischer Tapferkeit“ nach dem „Furchtbaren, dem würdigen Feind“ zu verlangen — diesen tragischen Heroismus hat Nietzsche später (I, 34, vgl. IX, 309) seinem dionysischen Lebenswillen abverlangt, und die „Ewigkeit“, die er liebte, war nichts anderes als Bejahung des ekstatisch gesehenen, ewig wiederkehrenden Lebensrausches mit seiner Grausamkeit und seiner Schönheit (VII, 334 ff.). Wegen dieser Einheit von Dionysos und Apoll in einem Lebensstrom kann daher Nietzsche „fordern“ und eine heldische Moral aufstellen. Das ist nicht eine Inkonsequenz, wie Klages meint, sondern ein „Lebensbedürfnis“, erwachend dem einen Leben, in dem beides ist: Chaos und Gestaltung. Aber es ist sicher auch nichts Christliches, was Nietzsches „Kämpfer“ beseelt: die Entsagung, die Beherrschung und der Sieg, die er erringt, sind ein anderer Kampfpfeil als der, den der ἀγωνιζόμενος des Paulus (1. Kor. 9, 25) in der Rennbahn des Lebens erkämpft. Denn beider Gott ist ein — „ganz anderer“!*)

*) Die Fortsetzung wird Nietzsches Fortleben im Kreis um Stefan George und in heutiger Theologie aufdecken.

Kohelet ein alttestamentlicher Wahrheitssucher.

Von Privatdozent Dr. Hubert Junker in Bonn.

Unter den alttestamentlichen Büchern bietet sich dem Leser durch die Eigenart des Ausdrucks und der Gedankenwelt das Buch Kohelet als ein Werk ganz sui generis dar. Eben wegen dieser Eigenart hat es Leser und begeisterte Freunde gefunden auch unter solchen, die sonst die Lebensauffassung der Heiligen Schrift für sich ablehnen. Es gehörte zu den Lieblingsbüchern Friedrichs II. von Preußen, Heinrich Heine pries es als „das Hohelied der Skepsis“ und *Ernest Renan* nennt es „livre charmant, le seul livre aimable, qui ait été composé par un Juif“, und preist als Hauptvorzüge seines Stiles: „On ne fut jamais plus naturel ni plus simple“, und: „surtout il ne pose jamais“¹. Diese Sympathien verdankt Kohelet dem Umstande, daß man in ihm einen alttestamentlichen Skeptiker sah, von dem *Renan* meinte: „de lui à Henri Heine il n'y a qu'une porte à entr'ouvrir“². Wenn man aber moderne Parallelen sucht, so möchte man eher als an Heine noch an Faust denken, der, nachdem er alle Reiche menschlicher Weisheit durchwandert hat, nun das Bekenntnis ablegt:

„Da steh' ich nun, ich armer Tor!
Und bin so klug als wie zuvor“;

und dann, obwohl er sich über die Unwissenheit der andern erhaben weiß und darob eine gewisse Befriedigung fühlt, resigniert klagt:

„Dafür ist mir auch alle Freud' entrissen,
Bilde mir nicht ein, was Rechts zu wissen,
Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren,
Die Menschen zu bessern und zu bekehren.“

Ähnliche Töne vernehmen wir auch in Kohelet. Faustisch klingt bei ihm ferner die Schilderung (cap. 2, 1—11) von dem Unbefriedigtsein, das alle Erden-genüsse bei ihm hinterlassen haben, aber wir dürfen ihn deshalb nicht etwa als einen atl Faust bezeichnen. Solche modernen Parallelisierungen sind doch meist nur oberflächlich und können nicht den Schlüssel zum wirklichen inneren Verständnis alter Schriftsteller bieten, die doch in anderer Geisteswelt lebten und dachten als ihre modernen Parallelen.

Der Verfasser des Buches Kohelet ist wahrscheinlich ein jüdischer Weiser, der gegen Ende des 3. vorchristl. Jahrhunderts lebte. Er wurzelt ganz in israelitischer Denkart und Geistesrichtung, wenn er dieselbe auch in einer ganz einzigartigen individuellen Ausprägung darstellt. Von einem direkten Einfluß fremden Denkens, wie man vielfach angenommen hat, insbesondere der griechi-

¹ Zitiert bei *Wildeboer*, Der Prediger, 1898 (Kurzer Hand-Commentar), 114.

² l. c. 115.

schen Philosophie, kann man nicht sprechen; dafür fehlt jede Berührung in der Terminologie³. Man kann wohl nur sagen, daß durch den Einfluß der griechischen Philosophie in der damaligen Mittelmeerwelt eine allgemeine Atmosphäre skeptischen und kritischen Geistes entstanden war, die indirekt auch ihre Wellen in das jüdische Geistesleben der damaligen Zeit hineinwarf. Ohne direkt durch fremden Geisteseinfluß angeregt zu sein, konnte also auch ein jüdischer Weiser der damaligen Zeit die Bahn skeptisch-kritischer Lebensauffassung einschlagen.

Eine in Ausdruck und Gedanken monumentale Schilderung von dem ewigen Kreislauf der Erdendinge, deren Sinn der Mensch nicht ergründen kann, ist nicht nur die Einleitung zu dem Ganzen, sondern eine Zusammenfassung, die dem Leser im voraus den Gehalt des ganzen Buches darbietet (C. 1, 1—11). Sodann spricht sich der Verfasser aus über das, was er mit seinem Buche bezweckt: „Ich richtete meinen Sinn darauf, alles mit Weisheit zu erspähen und zu erforschen, was unter dem Himmel geschieht.“ Er hat seine Lebensaufgabe darein gesetzt, alles, was ihm auf Erden und im menschlichen Leben begegnet, kritisch auf seinen Wert zu prüfen. Diese Prüfung geschieht nun in keiner zusammenhängenden gedanklichen Anordnung — alle Versuche, eine solche aufzuzeigen, sind vergeblich —, sondern in anregender Weise spricht er von den Dingen, wie sie ihm gerade nacheinander in den Sinn kommen⁴. Wie bei einem geistreichen Causeur zwischen den einzelnen Dingen, von denen er spricht, immer irgendein Assoziationszusammenhang besteht, der den einen Gegenstand an den andern anschließt, ohne daß man eine einheitlich aufgebaute Anordnung des Ganzen von ihm verlangt oder erwartet, so ist es auch bei Kohelet. Sein Buch ist eine Art Aphorismensammlung⁵, die ohne den Zwang einer strengen Disposition in loser Assoziationsverbindung die Gedanken aneinanderreihet.

Wenn Kohelet alles, was unter der Sonne geschieht, mit Weisheit erforschen will, so hat er dabei kein bloßes intellektuelles Wissen um die Dinge der Welt im Auge, sondern er geht auf den Sinn des Ganzen für den Menschen. „Was für Gewinn hat der Mensch bei all seiner Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne?“ (1, 3), das ist für ihn der Kernpunkt seines Forschens und Fragens. Das ist eine Fragestellung, die uns modern anmutet, und die Kohelet als einen Denker von stärkster und selbständigster Eigenart aus den andern alt Schriftstellern heraushebt. Er ist der erste, der um den Sinn des menschlichen Lebens als Problem ringt, und es ist nicht zu verwundern, daß für ihn dieses Ringen schwer und quälend blieb und noch nicht zu einer frohen siegesgewissen Eroberung

³ Vgl. darüber die sehr ausführliche Untersuchung V. Zapletal's in seinem Kommentar: „Das Buch Kohelet“, Freiburg 1911, 38—55.

⁴ Vgl. darüber Zapletal, l. c. 31 ff., u. Wildeboer, l. c. 110 ff.

⁵ Göllsberger, Einleitung in das A. T., Freiburg 1928, nennt es eine Anthologie (S. 254)

rung der vollen Wahrheit führte. Um dieses geistige Ringen Kohelets richtig zu würdigen, müssen wir uns vor Augen halten, daß das A. T. damals noch keine klar und deutlich durchgebildete Jenseitshoffnung im christlichen Sinne hatte. Zwar ist von jeher in Israel die Vorstellung lebendig gewesen, daß die Geister der Toten, die Rephaim, in einer jenseitigen Welt, in der Scheol, weiterleben. Aber nach altisraelitischer Auffassung war dies ein Schattendasein, nach dem der Lebendige sich nicht sehnte. Nur einer, auf dem das Unglück allzuschwer lastete, mochte sich in die Scheol wünschen, weil er da von seinem Unglück ausruhen konnte (vgl. Job, 3, 11 ff.). Einen Gegenstand religiöser Hoffnung und Sehnsucht bildete dieses Leben in der Scheol in der älteren israelitischen Zeit für den Frommen nicht. Im Laufe der Zeit aber pochte doch die Hoffnung der israelitischen Frommen auch an die Tore der Unterwelt um Einlaß, aber zuerst noch zaghaft und unsicher. Man rang mit dem Problem der göttlichen Vergeltung im Menschenleben. Wenn es auch keineswegs richtig ist, daß die altisraelitische Zeit Gott nur eine kollektive Vergeltung und Gerechtigkeit beigelegt hätte⁶, so ist es doch wahr, daß erst bei Jeremias und besonders bei Ezechiel der Gedanke als reflektierte These ausgesprochen wird, daß jeder einzelne Mensch für sich sein Tun vor Gott zu verantworten hat und darum auch in jedem einzelnen Leben sich die vergeltende göttliche Gerechtigkeit auswirken muß⁷. Ezechiel spricht diese These, die sich ihm aus der göttlichen Gerechtigkeit als notwendige Folgerung ergab, als Theorie aus, ohne sich mit der Frage näher zu befassen, wie diese gerechte Vergeltung denn wirklich im Leben jedes Einzelnen zur Wirklichkeit werde. Andere religiöse Geister taten dies und sie empfanden bald den schmerzlichen Zwiespalt zwischen diesem Grundsatz einer individuellen gerechten Vergeltung für jeden einzelnen und dem wirklichen Lebensschicksal der einzelnen, wenn man nur das irdische Leben betrachtet — und darüber hinaus zu schauen, war man vorläufig nicht gewohnt. Das Glück der Gottlosen und das Leiden der Frommen werden zu Problemen, mit denen man sich abmüht und mit denen ein bloß diesseitig orientierter Vergeltungsglaube nicht fertig werden kann. Ergreifende Zeugnisse dieses Ringens sind die sogenannten Theodizeepsalmen und das Buch Job. In Ps. 73 erzählt uns der Psalmist, wie er beinahe an Gott und seiner Gerechtigkeit irre geworden wäre; ihm war der versucherische Gedanke genaht:

„Ganz umsonst hielt das Herz ich rein
 und wusch meine Hände in Unschuld“ (v. 13).

⁶ Dies betont einseitig stark besonders *Wellhausen*: „Über ihn (den Einzelnen) ging das Rad der Geschichte hinweg, ihm blieb nur Ergebung, nicht Hoffnung. Nicht in dem Ergehen des Individuums, sondern in dem Schicksal der Geschlechter und Völker oder auch der Throne und Herrschaften kam Jahwes Gerechtigkeit zur Erscheinung.“ *Israelit. u. jüd. Geschichte* (1894) 69.

⁷ Vgl. darüber *N. Peters*, *Die Leidensfrage im A. T.*, 17 (*Bibl. Zeitfragen* XI, 3/5).

Das Leben blieb ihm ein sinnloses Rätsel,

„bis er in Gottes Heiligtümer eintrat⁸
und achthatte auf ihr Ende“ (v. 17).

Durch göttliche Belehrung wird ihm die Lösung seiner Zweifel und Beruhigung zuteil (vv. 23—26):

„Aber ich bleibe stets bei dir,
du hältst mich mit deiner Rechten.
Nach deinem Ratschlusse wirst du mich leiten,
und mich darnach in Ehren aufnehmen.
Wen habe ich im Himmel?
Und außer dir begehre ich nichts auf Erden.
Wäre gleich mein Fleisch und mein Herz dahingeschwunden,
Gott ist immerdar meines Herzens Fels (= Zuversicht) und mein Teil.“

Hier klammert sich die Hoffnung des Frommen an Gott in dem festen Vertrauen, daß er ihm auch über den Tod hinaus bleibt. Aber derartigen Stellen begegnen wir nur selten⁹, und sie sind in ihrer Kürze nur ein flüchtiges Aufleuchten über dem dunklen Lande des Jenseits, das noch kein klares und bleibendes Licht darüber gießt. Erst mußten noch viele einzelne schmerzlich um dieses Licht ringen und zu ihnen gehört auch Kohelet.

Hatte also Kohelet Vorgänger, die den Gedanken ausgesprochen, daß die Rätsel und Ungleichheiten des Diesseits ihre Lösung und ihren Ausgleich nach

⁸ Man darf hier nicht mit *Duhm* übersetzen: „in Gottes heilige Geheimnisse“ im Sinne einer religiösen Geheimlehre, als welche der Unsterblichkeitsglaube zuerst unter den Juden nach der Art der griechischen Mysterienlehren verbreitet worden wäre (*Duhm*, Die Psalmen, 1899, 191), man darf aber auch nicht mit *Gunkel* (Die Psalmen, 1926, 318) den Text, der durch die Übersetzungen allgemein bezeugt ist, ändern. Freilich ist die Stelle wohl schwerlich dahin zu verstehen, daß dem Psalmisten gerade im Tempel Erleuchtung über seine Zweifel geworden ist. Der Ausdruck erklärt sich im Hinblick auf Stellen wie Ex 25, 22 Num 17,19 u. a., nach denen Moses in allen Zweifelsfällen sich im Heiligtum Gottes Rat und Weisung holte. Dementsprechend dürfte hier der Ausdruck nicht einen wirklichen Tempelbesuch meinen, sondern die allgemeine und abgeblaßte Bedeutung haben: zu Gott kommen, um sich bei ihm Belehrung über eine Sache zu holen, die der Mensch selbst nicht verstehen kann.

⁹ Vgl. noch Ps 49, 16 und Job 19, 25—27. Letztere Stelle erklärt *N. Peters*, Das Buch Job (Exeget. Handbuch 1928, 204 ff.), im Sinne einer Hoffnung auf diesseitige Rechtfertigung. Mir scheint die Auffassung *Nötschers* (Altoriental. u. alttestamentl. Auferstehungsglauben, 1926, 243 f.), der hier die Hoffnung auf eine Rechtfertigung Jobs nach dem Tode annimmt, dem Texte mehr zu entsprechen. An der entscheidenden Stelle v. 26 übersetzt *Peters*: „Hinter meiner Haut ... und aus meinem Leibe heraus werde ich Gott schauen“, und meint mit *Budde*, das seien starke, handgreifliche Ausdrücke, um zu betonen, daß Job leibhaftig, bei seinen Lebzeiten noch Gott zu schauen hoffe. Jedoch ein Schriftsteller, in dessen Gesichtskreis keine Jenseitshoffnung gestanden, wie man dann für Job annimmt, hätte wohl keinen Grund gehabt zu betonen, daß Job noch bei Lebzeiten Gott als Erlöser zu schauen hoffe, da dieses dann ja das Einzige gewesen wäre, woran er denken konnte. Außerdem scheint mir der Ausdruck „hinter meiner Haut“ nicht in jenem Sinne wahrscheinlich, da wahrscheinlich auch nach hebr. Auffassung der Mensch „in seiner Haut“ und nicht hinter ihr steckte.

dem Tode in einem andern Leben finden, so war eine derartige Auffassung aber zu seiner Zeit noch keineswegs Allgemeingut geworden. Es war die mehr ahnende und hoffende als wissende Erkenntnis einzelner religiöser Geister, die sich dieselbe in schmerzlichem Ringen erobert hatten. Wenn man den Vergleich cum grano salis versteht, so kann man sagen, jene Erkenntnis war von der göttlichen Offenbarung bereits in einigen Geistern angeregt, aber sie war noch nicht als Allgemeinbesitz festgelegt oder definiert.

Kohelet steht also in einer Wendezeit israelitischer Lebensauffassungen, in der man die Unzulänglichkeit eines diesseitig orientierten Vergeltungsglaubens lebhaft fühlt, aber noch nicht den Weg darüber hinaus klar vor sich sah. Er gibt dieser Stimmung erschütternden Ausdruck:

- 3, 16—22: „16. Und ich sah weiterhin unter der Sonne:
die Stätte des Gerichtes — da war der Frevel
die Stätte der Gerechtigkeit — da war das Unrecht.
17. Ich sprach bei mir also:
den Gerechten und den Frevler wird Gott richten,
denn es gibt eine Zeit für jegliches Geschäft und jegliches Tun.
18. Ich sprach bei mir (ferner) also:
Um der Menschenkinder willen (geschieht es),
damit Gott sie prüfe und sie einsehen,
daß sie selbst nichts weiter sind als Vieh.
19. Denn das Geschick der Menschenkinder
und das Geschick des Viehes —
ein (und dasselbe) Geschick haben sie!
Wie dieses so stirbt jenes,
und einen (= denselben) Lebensodem hat alles,
und einen Vorzug des Menschen vor dem Tiere gibt es nicht,
denn alles ist Nichtigkeit.
20. Alles geht an einen Ort,
alles ist aus dem Staube geworden,
und alles kehrt zurück zum Staube.
21. Wer weiß vom Lebensgeist der Menschenkinder,
ob er aufsteigt nach oben,
und vom Lebensgeist des Viehes,
ob er hinabfährt nach unten zur Erde?
22. So sah ich denn, daß es nichts Besseres gibt,
als daß der Mensch sich freue an seinen Werken,
denn das ist sein (= ihm bestimmter) Anteil;
denn wer kann ihn dahinbringen, daß er sehe¹⁰,
was nach ihm sein wird.“

Um dieser Stelle willen hat man Kohelet vielfach unter die Leugner der Unsterblichkeit gerechnet. *Wildeboer* sagt in seinem Kommentar (KHC., 135) zu v. 19: „Krasser kann die Unsterblichkeit nicht geleugnet werden.“ In der Tat

¹⁰ ra'ā mit Präp. be — kann auch heißen: sich freuen an dem, was nach ihm sein wird.

gibt es wohl wenig alttestamentliche Stellen, die das Empfinden des durchschnittlichen christlichen Bibellesers stärker befremden als diese. Bereits das jüdische Altertum hat Anstoß daran genommen, wie die künstlich umdeutende Punktation der Massoreten beweist¹¹. Christliche Exegeten der älteren Zeit behielten sich mit allegorischer Umdeutung, wie Olympiodoros (cf. *Zapletal*, I. c. 74), oder mit der Annahme, Kohelet lasse in seinem Buche wie in einer Disputation verschiedene, auch irrige Ansichten zu Wort kommen¹². Der hl. Thomas, der von der damals allgemeinen Annahme ausgeht, daß Kohelet ebenso wie die Sprüche und das Buch der Weisheit Werke des Königs Salomo seien, schließt aus Weish. Cap. 2, dass Salomo hier *ex persona insipientium* spreche¹³. Diese Lösung ist mit ihrer Voraussetzung unhaltbar geworden. Es kann kein Zweifel sein, daß Kohelet an der zitierten Stelle in eigener Person redet und seine persönliche Ansicht darlegt.

Wir haben schon vorher darauf hingewiesen, daß Kohelets Darlegungen aus seiner Zeit heraus verstanden werden müssen, die eben noch keine klar und deutlich entwickelte religiöse Jenseitshoffnung besaß. Aber zum vollen Verständnis gelangen wir doch erst, wenn wir seine persönliche individuelle Geistesart aus seinem Buche uns rekonstruieren, was leicht möglich ist, weil dieses Buch wie wenig andere die geistige Individualität seines Verfassers widerspiegelt.

Kohelet, wahrscheinlich ein jüdischer Weiser am Ende des 3. vorchristl. Jahrhunderts¹⁴, war mit einer außergewöhnlichen kritischen Fähigkeit begabt, überall an den Dingen und am Leben und Denken der Menschen das Unsichere und Unzulängliche herauszufinden. In leidenschaftlichem Eifer formuliert er nun jedes seiner Urteile über Weltlauf und Menschenleben zu äußerster Schärfe und Zuspitzung. Die Darstellung des Problematischen, die Herausarbeitung der Paradoxien ist seine Stärke, aber es ist ihm nicht gegeben, seine zum Teil einander widersprechenden Einzelbeobachtungen und Teilerkenntnisse zu einer harmonischen Gesamtauffassung von Welt und Leben zusammenzufügen. Für ihn bietet sich die Welt und das Leben als ein schmerzliches Rätsel dar, dessen Paradoxie er, so wie er sie empfindet, in ungemilderter Schärfe einmal aussprechen will. In dieser Hinsicht charakterisiert ihn gut Wildeboer, wenn er von seinem Buche sagt: „Kein harmonisches Ganze, kein Produkt systematischen Denkens, sondern die ehrliche Beichte eines ernststen Mannes, der an vielem zweifelt, was andere so leicht glauben, aber doch nicht den Glauben seiner Kindheit daran geben will: das ist Kohelet“ (I. c. S. 115).

¹¹ Sie punktierten statt der Fragepartikel: hä — den Artikel hä, so daß zu übersetzen wäre: wer versteht den Geist der Menschenkinder, welcher aufsteigt zur Höhe, und den Geist des Viehes, der hinabfährt.

¹² Vgl. darüber *Zapletal*, I. c. 14, Anmerk. 1.

¹³ *Summa theol.* I, qu. 75, a 6, ad 1.

¹⁴ *Zapletal*, I. c. 62.

Charakteristisch für diese Geistesart Kohelets ist noch besonders die Stelle, an der er mit dem (diesseitig orientierten) Vergeltungsglauben sich auseinander setzt:

- 8, 10—13: „10. Und sodann sah ich Gottlose,
die begraben wurden und zur Ruhe eingingen;
aber von dem heiligen Orte mußten fortwandern
und wurden vergessen in der Stadt,
die da recht getan hatten. Auch das ist Nichtigkeit.
11. Weil der Spruch über das Tun der Bosheit nicht eilends vollzogen wird,
darum schwillt den Menschenkindern der Mut, Böses zu tun,
weil ein Sünder hundertmal Böses tut und dabei alt wird
— freilich weiß ich, daß es gut gehen wird den Gottesfürchtigen,
die sich vor ihm fürchten.
12. Und nicht gut wird's gehen dem Frevler,
und einem Schatten gleich wird er nicht lange leben,
weil er sich nicht vor Gott fürchtet. —
13. Es gibt eine Nichtigkeit (= Sinnlosigkeit), die auf Erden geschieht,
daß es Gerechte gibt, denen es ergeht nach dem Tun der Frevler,
und daß es Frevler gibt, denen es ergeht nach dem Tun der Gerechten.
Ich sprach: auch das ist Nichtigkeit!“

Hier stehen die schärfsten Widersprüche unausgeglichen nebeneinander: zuerst das bittere Erfahrungsurteil, daß im Leben keine gerechte Vergeltung zu sehen sei, sondern eher das Gegenteil, und dann — als ob Kohelet Angst hätte vor der schroffen Kühnheit seines eigenen Urteils, wie zur Beschwichtigung seines Glaubens, den er selbst festhalten und auch seinem Leser nicht zerstören will — die gläubige Zuversicht, daß doch dem Gottesfürchtigen und dem Sünder je das entsprechende Geschick zuteil werden wird, um dann am Schluß doch wieder im Hinblick auf das wirkliche Leben konstatieren zu müssen: dort ist es oft genug umgekehrt!

Es ist nur eine äußerliche und mechanische Lösung, wenn man die Widersprüche im Buche Kohelet durch Annahme von verschiedenen Verfassern erklären will, die die anstößigen Äußerungen des ursprünglichen Kohelet durch orthodoxe Zusätze hätten korrigieren wollen. Schon die Anzahl der verschiedenen Ergänzungen, die diese Hypothese annehmen muß, spricht wenig dafür¹⁵. Sie wird aber überflüssig, wenn wir sehen, daß solche „Widersprüche“ zur persönlichen Eigenart des Verfassers gehören und sich durch das ganze Buch hindurchziehen. Sie wurzeln nämlich in seiner Denkweise, die auch der menschlichen Weisheit sehr kritisch gegenübersteht und alles menschliche Erkennen nur als Stückwerk betrachtet. In der Fortsetzung der zuletzt zitierten Stelle von der Unzulänglichkeit des gewöhnlichen populären Vergeltungsglaubens sagt er:

¹⁵ Vgl. darüber die eingehenden Untersuchungen *Zapletals*, I. c. 13—38.

8, 16f.: „Als ich meinen Sinn darauf richtete, Weisheit zu erkennen
 und das Treiben zu verstehen, das auf Erden geschieht
 — denn Tag und Nacht bekommt der Mensch mit seinen Augen nicht Schlaf zu sehen—,
 da gewahrte ich, daß der Mensch all das Tun Gottes nicht zu ergründen vermag,
 das Tun, das geschieht unter der Sonne,
 weil der Mensch sich abmüht zu suchen,
 und es doch nicht ergründet.
 Auch wenn der Weise meint, es zu verstehen,
 so ergründet er es doch nicht.“

Hier lernen wir deutlich Kohelet kennen als einen Weisen von sokratischer Art, der „weiß, daß er nichts weiß“. Er ist sich bewußt, daß er Letztes und Endgültiges auf Grund seiner menschlichen Weisheit über die Rätsel der Welt und des Lebens nicht aussagen kann; aber was seinen scharfen und kritischen Augen darin als Nichtigkeit erscheint, das will er einmal in seiner ganzen Schärfe aussprechen. Und so konstatiert er denn betreffs der göttlichen Vergeltung im Leben der Menschen das Unzulängliche, ja Widersinnige, das eine nur auf das irdische Leben blickende Erfahrung darüber bietet. Von einer andern Vergeltung weiß er zu wenig, um etwas darüber zu sagen. Ihm bleibt also nur übrig, neben seine pessimistische Erfahrung das Glaubensbekenntnis an ein gerechtes Walten Gottes zu setzen, ohne daß er weiß, wie es sich vollzieht. Bezüglich des menschlichen Schicksals nach dem Tode scheint er wohl eine von der altisraelitischen Scheolvorstellung abweichende neuere Auffassung zu kennen, nach der die Geister der Gerechten beim Tode in den Himmel oder in das Paradies eingehen, wo sie in Gottes Nähe weilen. Er kann sich dieser neuen Auffassung aber nicht anschließen und bleibt bei der alten Auffassung, nach der der Geist des Toten in die Scheol hinabsteigt¹⁶. In diesem Sinne stellt er skeptisch die schon zitierte Frage 3, 21:

„Wer weiß vom Lebensgeist der Menschenkinder,
 ob er aufsteigt nach oben,
 und vom Lebensgeist des Viehes,
 ob es hinabfährt nach unten zur Erde.“

Es geht zu weit, wenn man ihm deswegen eine ausdrückliche und bestimmte Leugnung der Unsterblichkeit zuschreibt¹⁷. Nach seiner ganzen Geistesart kann

¹⁶ Vgl. *Zapletal*, I. c. 76 ff.

¹⁷ Man kann zwar schwerlich mit *F. Delitzsch* (Bibl. Psychologie², 1861, 406) zum Beweise dagegen 3, 11 anführen in der Übersetzung: „die Ewigkeit (= das Verständnis der E. und die Sehnsucht danach) hat er (Gott) in ihr (der Menschen) Herz gelegt“. Denn wie vor allem der Kontext verlangt, und wie schon *Vulg.* mit *mundum* übersetzt, muß wohl 'olām hier im Sinne von „Welt“ verstanden werden, vgl. *Zapletal*, I. c. 126 f. Auch 12, 7: „(bis daß) zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er (vorher) war, und der Lebensgeist (ruah) zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben hat“, ist nach Analogie von Stellen, wie Ps 104, 29 u. Job 34, 14—15, zu verstehen und nicht von einem persönlichen Fortleben bei Gott.

man nicht annehmen, daß er sich bestimmt und eindeutig auf eine verneinende Antwort festlegen wollte. Ihm kann jene neue Auffassung keinen Trost über die Nichtigkeit des menschlichen Lebens bieten, weil er sich darüber nicht vergewissern kann; darum läßt er sie dahingestellt.

Wir sehen also im Buche Kohelet einen alttestamentlichen gottesgläubigen Denker mit den Problemen der menschlichen Unsterblichkeit und der göttlichen Vergeltung ringen, die Probleme durch äußerste Zuspitzung zur Lösung reif machen und dann doch vor der Lösung unschlüssig stehen bleiben. Der offenbarungsgläubige Leser fragt sich: wie ist das in einem inspirierten Buche möglich, und welchen Sinn hat es, daß Gott uns unter den heiligen Offenbarungsbüchern auch ein solches bietet, das Fragen um die tiefsten Probleme des Lebens stellt und Zweifel darüber aufwirft, ohne die Lösung zu bieten? In der Tat eines der schwierigsten Inspirationsprobleme! Eine Antwort können wir darauf nur finden, wenn wir im Auge behalten, daß alle tieferen geistigen Erkenntnisse mühselig und in langem, oft quälendem Ringen erkämpft werden müssen. Die Wahrheitssucher müssen oft schwer leiden um die Erkenntnis, die sie den andern zu vermitteln bestimmt sind, und viele von ihnen müssen nacheinander an der Wahrheit leiden, ehe der kommt, der sie klar und deutlich ausspricht. Das gilt nicht nur von dem natürlichen Wahrheitsuchen der Menschen. Auch die göttliche Offenbarung ist keine bloß mechanische Mitteilung fertiger Lehrsätze, sondern sie benutzt den menschlichen Geist mit seinen natürlichen Erkenntnisfähigkeiten als Werkzeug und läßt darum auch die höheren und neuen Erkenntnisse, die sie vermitteln will, in dem Geiste der Offenbarungsträger modo proportionato sich entfalten oder, wenn man sich des Vergleiches bedienen darf: sie läßt die Wahrheit in und aus dem menschlichen Geiste heraus geboren werden, und sie läßt darum auch ihre menschlichen Werkzeuge den Schmerz und die Bangigkeit durchkosten, die die Geburt einer tiefen Wahrheit zu begleiten pflegen. Und so ist es insbesondere auch gewesen bei der Wahrheit von der Unsterblichkeit des Menschen und der Lehre von der gerechten göttlichen Vergeltung. Gott hat die Menschen sich diese Erkenntnisse in harter Mühe erarbeiten lassen. Aus der unbefriedigenden Erfahrung, die das irdische Leben über die göttliche Gerechtigkeit bot, aus dem quälenden Erlebnis der Nichtigkeit des bloß diesseitig betrachteten Lebens wurde allmählich die Erkenntnis vorbereitet, daß eben das diesseitige Leben nicht das vollständige Leben sei und daß seine Ungleichheiten ihren Ausgleich in einem andern Leben finden. Die Entwicklung ist auch hier nicht mit einem Schlage und nicht überall gleichzeitig erfolgt. Viele alttestamentliche Fromme haben an diesen Fragen gelitten und die Lösung gesucht mit wechselndem Erfolg. In einer solchen Reihe hat auch ein Wahrheitssucher wie Kohelet seine Bedeutung und seine Berechtigung, und man kann *Wildeboers* Urteil nicht unterschreiben, der von dem Buche sagt: „Seine Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes ist rein negativ“ (l. c. 119). Wenn auch Kohelet selbst noch nicht die Antwort auf die Fragen geben konnte,

die ihn bewegten, so hat er doch der Wahrheit gedient¹⁸, indem er die Probleme so scharf zuspitzte, daß die Frage immer heftiger die religiösen Geister aufregte und die Lösung sozusagen mit Gewalt herbeirief. Nach Kohelet kam das Buch der Weisheit, in dem jene bei Kohelet noch so dunklen Fragen auf einmal ganz klare und lichte Antwort erhalten. Auch auf katholischer Seite hat man das 2. Kap. des Weisheitsbuches vielfach als eine Art Polemik gegen mißverständliche Lehren Kohelets betrachtet¹⁹. Vielleicht sagen wir besser: Kohelets scharfe Formulierung der Unzulänglichkeit bisheriger israelitischer Lebensbetrachtung hat den Verfasser der Weisheit gezwungen, nicht alte abstrakte Lehrsätze von dem gerechten Walten Gottes zu wiederholen, sondern einen kühnen Durchbruch durch die dunkle Pforte des Todes zu machen, an die bis dahin die Hoffnung einzelner Frommer erst zaghaft gepocht hatte, und dort den Ausgleich der göttlichen Gerechtigkeit für die Menschen zu suchen. Ohne das quälende Suchen Kohelets würde der Verfasser des Weisheitsbuches seine erlösende Antwort schwerlich so klar gefunden haben. Eine alttestamentliche Theologie, die für diese Entwicklung in der Offenbarung Verständnis hat, braucht darum das Buch Kohelet nirgendwo umzudeuten und kann es trotz seiner negativen Art dennoch würdigen als einen vorwärtstreibenden Faktor in der Entwicklung jener Lehren von Unsterblichkeit und jenseitiger Vergeltung und darum auch als ein Buch im Dienste der göttlichen Offenbarung.

¹⁸ *F. Delitzsch*, I. c. 410, Anmerk. 2, sagt treffend: „In dem Zweifel liegt eine Ahnung, und schon die Erkenntnis des Dilemmas ist ein bedeutender Fortschritt.“

¹⁹ Vgl. *Göttsberger*, Einleitung, 256.

Die kirchliche Entfremdung des neuzeitlichen Bürgertums.

Von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Schwer in Bonn.

Der Weg der Kirche durch die Jahrhunderte, soweit wir ihn heute zurückblickend überschauen können, und damit verbunden ihre Auseinandersetzung mit der Welt, in der sie das Reich Gottes aufzurichten berufen ist, beschreibt eine langsam bis zur Höhe ansteigende, dann aber um so schneller wieder abfallende Kurve. Tausend Jahre lang dringen Christentum und Kirche bis zur völligen Besitznahme der Menschenherzen, bis zur Durchdringung, Verchristlichung und Verkirchlichung auch aller äußeren Lebensbereiche vor, um dann in weiteren fünfhundert Jahren vor der erneut gegen sie andrängenden „Welt“ wieder zurückzuweichen und ihr weite Strecken des ehemals eroberten Bodens in zähen Rückzugsgefechten wieder zu überlassen. Selbstverständlich vollzieht sich weder das eine noch das andere ohne zeitweilige Stillstände und Rückschläge; auch war in den einzelnen christlich gewordenen Ländern die Lage jeweilig eine durchaus verschiedene und ist es heute noch. Der Verchristlichung während der ersten, etwa bis zur Höhe des Mittelalters reichenden Periode haben sich stets gewisse Gebiete des privaten und öffentlichen Lebens mehr oder weniger zu entziehen gewußt; die Verweltlichung im zweiten Zeitraum verlangsamte zeitweilig ein neues Aufflammen des religiösen und kirchlichen Geistes, wie es auch in den letzten hundert Jahren wieder wahrzunehmen ist. Aber der Gesamtverlauf der steigenden und sinkenden Kurve christlichen und kirchlichen Einflusses auf das Denken und Leben der Menschen wird dadurch nicht wesentlich berührt. Ein Blick auf die gegenwärtige Lage der Kirche in allen Kulturländern der Welt, auf das Gesellschaftsleben und die Politik, auf Bildungswesen und Schule, Wirtschaft und Geisteskultur kann keinen Unbefangenen darüber auch nur einen Augenblick im Zweifel lassen.

Die große Wende in dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung ist dort zu suchen, wo der zu einem neuen Selbst- und Weltbewußtsein erwachte, reif und mündig gewordene abendländische Mensch zuerst seine Stellung zur Kirche und der von ihr überlieferten und getragenen Ideenwelt einer durchgreifenden Revision zu unterziehen beginnt, also in der zweiten Hälfte des Mittelalters und zu Beginn der „Neuzeit“, wie wir hier wohl immer noch mit einiger Berechtigung sagen dürfen. Aber der entscheidende Durchbruch dieser neuen Weltansicht, die, um mit *Scheler* zu sprechen, den „homo sapiens“ und den „homo faber“ an die Stelle des „homo religiosus“ der Vergangenheit setzte, erfolgte doch erst im 18. Jahrhundert, in dem wir ebenso die Grundlage der heutigen religiösen und geistigen Situation, wie die Geburtsstätte des modernen Staates und der modernen Wirtschaft zu erblicken haben. Der Bannerträger dieser neuen Welt- und Lebensanschauung war das neuzeitliche Bürgertum, die aus dem Zerfall

der feudalen Ordnungen emporsteigende Bourgeoisie, und der Kampfplatz war Frankreich, wo damals ein aufs höchste entwickeltes gesellschaftliches, geistiges und religiöses Leben zum erstenmal die beiden Fronten einander entgegenführte.

Der überaus dankbaren Aufgabe, diesen Zusammenprall aus zeitgenössischen Quellen heraus nach Entstehung, Verlauf und Ergebnis darzustellen, hat sich in den letzten Jahren der holländische Soziologe *Bernhard Groethuysen* in einer umfangreichen Untersuchung unterzogen¹. Die gelehrte französische Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts, insbesondere der das katholische Frankreich zeitweise förmlich in zwei Lager spaltende Kampf mit dem Jansenismus, spielt, wie wir sehen werden, in dieses gewaltige geistige Ringen immer wieder mit hinein. Aber die wichtigste und ergiebigste Quelle war für den Verfasser, und zwar wegen ihrer unvergleichlichen Reichhaltigkeit, Lebensnähe und durchweg sehr bemerkenswerten geistigen Höhenlage, die Predigtliteratur dieses Zeitraumes, die er in Frankreich selbst durchgearbeitet hat. Gewiß, hier kommt scheinbar nur die eine Seite, die Kirche, zu Wort. Der Priester spricht, der Laie schweigt. Aber indem die großen Prediger dieser beiden Jahrhunderte in echt französischer Lebendigkeit auch ihre zeitgenössischen Gegner auftreten, sie ihre Einwendungen und Entschuldigungen vorbringen lassen, mit ihnen diskutieren und verhandeln, entrollt sich vor unseren Augen ein Gemälde dieser geistig ungemein bewegten Zeit, das an Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit kaum zu übertreffen ist. Ohne Zweifel hat ja, das sei vorweggenommen, diese Methode auch ihre Gefahren. Auf der Kanzel und in der polemischen Literatur werden die Linien allzuleicht vergrößert, die Gegensätze werden der rhetorischen Wirkung zuliebe verschärft, Übertreibungen und Einseitigkeiten sind fast unvermeidlich. Sodann wird an der Zeichnung des Jansenismus und seiner Gegner wohl auch der katholische Theologe manche Korrekturen anzubringen sich veranlaßt sehen. Er wird es insbesondere kaum gelten lassen, daß in so einseitiger Weise, wie *Gr.* es beliebt, die jansenistischen Wortführer als die Verteidiger der alten, echten, ernsten und herben Religiosität der Vergangenheit auftreten, ihre Gegner aber, vor allem die Jesuiten, immer wieder als die Vertreter eines neuen religiösen Opportunismus und Minimalismus, der durch Konzessionen die Situation zu retten sucht. Aber an den Ergebnissen der ungemein fleißigen Arbeit wird sich darum kaum etwas ändern. Und gerade diese sind so bedeutungsvoll, dabei so aufschlußreich auch für das Verständnis der heutigen Stellung weiter Kreise des gebildeten Bürgertums zur Kirche und Seelsorge, daß in diesem Falle wohl einmal an die Stelle

¹ *Bernhard Groethuysen*, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich (Philosophie u. Geisteswissenschaften, herausgeg. von Erich Rothacker, Bd. 4 u. 5). I. Bd. Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung, XVIII u. 348 S., M. 16.—; II. Bd. Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, VI u. 315 S., M. 14.—. Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale 1927 u. 1930.

einer kurzen Besprechung ein etwas eingehenderer Bericht, gelegentlich mit eignen Beobachtungen durchsetzt, treten darf².

Die Darstellung geht aus vom Bilde des „alten Menschen“, d. h. des Menschen von jener schlichten Gläubigkeit, die auch im 18. Jahrhundert noch die überwältigende Mehrheit des katholischen Volkes in ihrem Denken und Leben bestimmte³. Katholisch sein hieß für ihn in erster Linie katholisch leben. Mit ihrem Gottesdienst, ihren Festen, Symbolen, Geboten, Gebräuchen war für ihn die Kirche der Lebensraum, in dem sein ganzes Dasein sich abspielte und alle großen Daseinsfragen eine ihn befriedigende Lösung fanden. Die Kirche war ihm eine der großen „Wirklichkeiten“, an denen trotz gelegentlicher Kritik niemandem zu zweifeln einfiel, die aus dem Leben schlechthin nicht wegzudenken waren. Und in der Kirche erfaßte und umfaßte er auch alles, was sie lehrte und zu glauben befahl, auch wenn es nicht in allen Einzelheiten, sondern nur in confuso ins Bewußtsein getreten war.

Noch in den Predigten des 18. Jahrhunderts tritt die große Vorliebe der Kirche für diese ihre treuesten Kinder, die „nicht sehen und doch glauben“, deutlich hervor. Seelsorge und Gewissensführung waren ja auch bei ihnen so leicht; namentlich war der Trennungsstrich zwischen der „lehrenden“ und der „hörenden“ Kirche hier noch ohne irgendwelche Verwischung klar und sicher gezogen. Aber nun stellt sich neben diese Glücklichen mit der „Foi des Simples“, wie eine gleichzeitige theologische Abhandlung sie nennt⁴, in dem neu aufstehenden, geistig geweckten Bürgertum eine zweite Klasse von Gläubigen, denen dieses unbefangene und unbesehene Glauben in und mit der Kirche nicht mehr zusagt. Sie wollen wissen, was sie glauben. Sie wollen das, was sich den anderen als unmittelbares Erlebnis darstellt, prüfen und analysieren. Oder, wie *Massillon* es einmal ausdrückt, „sie streiten mit Gott“. Sie stellen Fragen, sie verlangen Rechenschaft. Sie vermögen nicht mehr ruhig dem zuzuhören, was man sie lehrt. Sie unterbrechen gewissermaßen die Prediger nach jedem Satze und stellen endlose Fragen⁵.

Und woher kommen sie? Vor allem von den Schulen. Sie haben lesen und schreiben gelernt, und nun beanspruchen sie in vielen Dingen, die der Gläubige der Vergangenheit harmlos hinnahm, ein eigenes Urteil. Schon wirft *Reguis*⁶,

² Für die Einzelheiten muß allerdings immer wieder auf das Werk selbst verwiesen werden, insbesondere auf die überaus reichhaltigen, annähernd 200 Seiten füllenden quellenmäßigen Belege. ³ *Groethuysen* I, 3 ff.

⁴ Von ihnen heißt es: „Heureux les simples de n'être pas si philosophes! ... Ils ouvrent les yeux à la lumière pure, qui les frappe, et parce qu'ils sont simples et droits, ils ignorent l'art funeste de s'aveugler par réflexion“ (!). ⁵ *Groethuysen* I, 11.

⁶ Das. I, 243: „Die Sammlung der Predigten des Curé *Reguis* ist eine kostbare Quelle für das Verständnis der Entwicklung des bürgerlichen Geistes in den Jahrzehnten, die der französischen Revolution vorausgehen. *Reguis* war zuerst Pfarrer in Auxerre, dann in Gap und schließlich in Lisieux. Die Predigten, die er unter dem Titel „Discours familiers d'un curé à ses paroissiens pour tous les Dimanches de l'année“ veröffentlicht hat, ... erschienen im J. 1773.“

ein von *Gr.* sehr oft zitierter Pfarrer der kleinen Stadt Gap (Dep. Hautes-Alpes), die grundsätzliche Frage auf, ob erhöhte Schulbildung überhaupt dem Gläubigen zum Heile oder vielleicht nur zum Verderben gereiche. Leise ironisierend wird denjenigen, die „schlichten und reinen Herzens“ sind, der „Monsieur“ gegenübergestellt, der diese harmlose Kindereinfalt verloren hat. „Wo findet man diese so schöne und kostbare Schlichtheit des Glaubens? Ist es nicht im Volke? Sie aber, Monsieur, wollen alles besser wissen und rasonnieren in einem fort über die Religion und ihre Mysterien⁷.“

Entwicklungen von kaum zu überschätzender Tragweite für die Folgezeit bahnen sich hier an. Unmerklich beginnen Kirche und Lehre, die bis dahin ein einheitliches, untrennbares Ganze bildeten, auseinanderzutreten. Der Kirche gehört man vor wie nach an, will es auch noch durchaus. Aber damit akzeptiert man noch nicht ohne weiteres und gewissermaßen „en bloc“ auch ihre Lehre, sondern unterwirft deren einzelne, früher simpliciter und implicite hingenommenen Wahrheiten nun einer kritischen Nachprüfung. Zwei Wege zum Glauben tun sich auf. Daß der alte der einfachere und sicherere, auch für die lehrende Kirche der bequemere ist, scheint außer Zweifel. Aber nicht minder, daß es dem gebildeten Laien der neuen Bourgeoisie eben nicht mehr genügt, die Kirche einfach „par elle-même“ sprechen zu lassen. *Gr.* erinnert hier an eine parallellaufende Entwicklung im politischen Leben, die dahin strebte, das geschichtliche Recht der Institution durch eine parlamentarische Ordnung zu ersetzen⁸. Unmerklich löst sich nun aber im religiösen und kirchlichen Leben auch noch ein zweiter, bis dahin ebenso selbstverständlicher Zusammenhang: derjenige zwischen Individuum und Gemeinschaft. Der gemeinschaftsgebundene Mensch der Vergangenheit war auch als Katholik und Glied der Kirche noch undifferenziert. Ihm genügte das kollektive Glaubenserlebnis, das ihm die kirchliche Gemeinschaft vermittelte. Sein Glaube war weitaus zum größten Teile „fides implicita“. Für den neuen Menschen des aufgeklärten bürgerlichen Typs aber ist gerade das charakteristisch, daß er, im engsten Zusammenhang mit der gesamten Emanzipation seiner Persönlichkeit, auch in seinem kirchlichen Glauben und Fühlen sich differenziert, seinen Glauben zur fides „explicita“ ausbilden, d. h. wissen will, was und warum er glaubt. Damit hört die kirchliche Lehre in seinen Augen auf, eine „Einheit“ zu sein, die man nur als Ganzes annehmen oder ablehnen kann. Immer mehr löst sie sich in einzelne Glaubenssätze auf, die vielleicht an sich schon mehr oder weniger verpflichtend sind, die man aber auf jeden Fall diskutieren und vor das Forum der Vernunft zitieren kann.

Man kann es deutlich verfolgen, wie in dieser neuen Situation die künftige Apologetik⁹ sich auch in der Predigt anmeldet. Freilich hat sie gegenüber der

⁷ Das. I, 13.

⁸ Das. I, 20.

⁹ Über ihre gewaltige Entwicklung in der französischen theologischen Literatur des 18. Jahrhunderts vgl. u. a. *K. Werner*, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 5. Bd. Schaffhausen 1867.

Kritik dieser „libertins“ oder „esprits forts“ einen schweren Stand, denn wo sie nicht zu überzeugen vermag, steht der Unglaube vor der Tür. Und zwar abermals nicht mehr der Unglaube eines einzelnen, wie in früheren Zeiten, sondern der Unglaube eines Standes, der es sich selbst glaubt schuldig zu sein, auch religiös von dem gewöhnlichen Volke sich möglichst deutlich abzuheben. „Es gibt Leute“, sagt *Reguis*, „die in einem überheblichen Ton, über den man nur jammern könnte, sagen: ich lasse mir nicht bange machen vor dem Teufel, ich gehöre nicht zum Volke. Die Erbauungsbücher sind gut genug für die Ungebildeten und der Rosenkranz für alte Weiber¹⁰.“ Was bedeutet das? War in der Vergangenheit das Glaubenserlebnis ein kollektives und der Unglaube nur die singuläre Verirrung eines einzelnen, von allen Guten mit Grausen betrachteten Abtrünnigen gewesen, so beginnt sich jetzt, wie wir sahen, umgekehrt der Glaube zu individualisieren, dagegen der Unglaube zu kollektivieren. Er wird nun eine „neue Form kollektiven Lebens“, hilft mit, das Klassenbewußtsein der Bourgeoisie zu festigen, und benutzt umgekehrt den Stand, um sich selbst zu legitimieren. Er wird „ehrbär“, genau so wie so mancher ehemals verachtete und gemiedene bürgerliche Beruf¹¹. Dabei kann es nicht ausbleiben, daß das religiöse und kirchliche Verhalten der gebildeten Stände bald auch dem einfach-gläubigen Volke zum Ärgernis wird. Wiederum der Pfarrer von Gap: „Dieser Bauer kann nicht lesen, aber dieser Monsieur, der einst sein Dorf verließ, um sein Glück zu suchen, und der, nachdem er reich geworden ist, in sein Heimatdorf zurückgekehrt ist und in ganz neuem Gewande auftritt, der kann lesen, und er hat auch manches gelesen. Wenn er nichts gelesen hat, so hat er was gesehen, und er hat zugehört, wenn Leute von Rang, aufgeklärte Männer, Menschen voll Geist miteinander sprachen. Nun ist er gekommen, um seine Landsleute aufzuklären: Wie ist es möglich? Sie tun dies oder jenes? Sie glauben daran? Wie einfältig Sie doch sind! Solche Äußerungen genügen manchmal, um einen Bauern von Grund aus zu verderben, und aus ihm einen Menschen zu machen, der die heiligen Wahrheiten der Religion bezweifelt¹².“

Allzuleicht bringt diese Verwirrung im Verhältnis der „hörenden“ zur „lehrenden“ Kirche aber auch die Laien in persönlichen Gegensatz zum Priester. Geht dieser auf die Einwände ihres Unglaubens ein, so erklären sie sich für unbeeindruckt oder entziehen sich seinen Argumenten sogar mit der spöttischen Bemerkung, er werde „dafür bezahlt, um in salbungsvoller Weise zu reden und den Frommen zu spielen“. Führt er aber seine kirchliche und geistige Autorität gegen sie ins Feld, so lassen sie ihn samt der Kirche stehen, erklären „in erschreckender Apathie“, wie der Jesuit *Berruyer* klagt, die Religion sei Sache der Geistlichen,

¹⁰ *Groethuysen* I, 48.

¹¹ Das. I, 49.

¹² Das. I, 49 und 259 Anm. 81, wo aus der Feder von *Reguis* eine eingehende Schilderung der geistigen Entwicklung eines Bauern, der bei einem Städter Diener wird und dann ungläubig in sein Dorf zurückkehrt.

sie selbst kümmern ihr Wohl und Wehe nicht, zum mindesten seien sie nicht geneigt, sich ihretwegen Ungelegenheiten zu schaffen. Oder noch schlimmer: sie verdenken dem Geistlichen seine Parteinahme für das Volk und erblicken in ihm auch einen sozialen Gegner¹³. Das neue Bürgertum bedarf ja auch der Kirche als sozialen Bindemittels um so weniger, je mehr es in sich selbst zur Einheit erstarkt. Erst die aufziehenden Wetter der Revolution haben es zeitweise nochmals an sie herangedrängt.

Nachdem *Gr.* so im ersten Abschnitt seiner Darstellung die kirchliche Entfremdung des neuzeitlichen Bürgertums gewissermaßen aus psychologischen Wandlungen und soziologischen Strukturveränderungen abgeleitet hat, geht er nun tiefer auf die bedeutungsvolle Umbildung des religiösen Erlebnisses selbst ein¹⁴. Eine Glaubenskrise zieht herauf, die sowohl eine Minderung und Abschwächung des bisherigen Glaubens nach Umfang und Intensität einschließt, wie Umschichtungen im Glaubensinhalt. Und diese Krise wird um so gefährlicher, als es gerade in Frankreich dem gebildeten Laien nicht entgehen konnte, wie auch die Kirche selbst in sie hineingezogen und alsbald in einen überaus schweren und langwierigen Kampf um die Frage verwickelt wurde, ob man diesem Zeitgeist in rigoroser Nachgiebigkeit mit erhöhten Anforderungen an das religiöse und sittliche Leben entgegentreten oder aber in kluger Anpassung an die religiöse Zeitlage den Stoß auffangen und retten solle, was noch zu retten war. Die durch den Jansenismus heraufbeschworenen innerkirchlichen Wirren, deren einzelne Stadien die päpstlichen Bullen von 1642, 1653, 1705, 1713 („Unigenitus“) und 1756 bezeichnen, werfen ihre Schatten breit über die Szene hin. Jansenisten und Jesuiten treten als die Vertreter beider Theorien auf den Plan, und für das praktische religiöse Leben und die Seelsorge sieht *Gr.* die mit äußerster Erbitterung geführten Kämpfe vor allem um die drei Begriffe Tod, Gott und Sünde konzentriert.

Man weiß, von welcher gewaltiger Bedeutung von jeher in der Volksseelsorge der Gedanke an Tod und Ewigkeit war. Drohte das religiöse und sittliche Leben der Verweltlichung zu verfallen, wie in den letzten Zeiten des Mittelalters, so klang um so lauter durch die Sitten- und Bußpredigt die Totenglocke des „Memento mori“ hindurch. *Huizinga* hat aus mittelalterlichen französischen Quellen nachgewiesen, wie im 15. Jahrhundert die drei Grundmotive der Todesbetrachtung, die Klage um die Vergänglichkeit aller irdischen Herrlichkeit, die schauernde Betrachtung der Verwesung aller Schönheit und die Unerbittlichkeit des Todes, der die Menschen jählings aus allen Lebensaltern und Berufen mitgehen heißt (Totentanz), eine nie zuvor dagewesene Ausprägung erhalten¹⁵.

¹³ Das I, 56 f.

¹⁴ Das. I, 65 ff.

¹⁵ *J. Huizinga*, Herbst des Mittelalters. Studien über die Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. München 1928, 193 ff.

Auch im 17. und 18. Jahrhundert weiß das grandiose Pathos der kirchlichen Beredsamkeit eines Bossuet, Bourdaloue und Massillon diese Mark und Bein erschütternden Todesklänge noch in wirksamster Weise zu verwerten¹⁶. Der Tod lehrt den Menschen das Leben verstehen; an Tod und Ewigkeit bemißt der Christ seine Dauer und seinen Wert; die Sterbestunde, der „letzte Augenblick“ entscheidet alles. Breite Ausmalung des Todes und seiner Schrecken, der Ewigkeit und des Gerichtes, des Schicksals der Verworfenen, bestimmt Furcht und Reue zugleich zu erwecken, nimmt bei manchen Predigern abermals einen großen Raum ein, läßt allerdings auch erkennen, daß es schon recht starker Mittel bedarf, um die härter gewordenen Herzen zu rühren. Nicht als ob die Erinnerung an den Tod sofort schon ihre Wirksamkeit verloren hätte. Man kann im Gegenteil sagen, daß sie nach wie vor der stärkste Trumpf in der Hand der Seelsorge blieb. Angesichts des Todes, vor dem alle irdische Weisheit versagte, sah sich auch der Ungläubige immer noch zuletzt auf den Geistlichen angewiesen. Hier blieb auch der Verstockte am längsten noch „Dilettant“, und die Predigt wußte gerade diesen schwachen Punkt geschickt auszunutzen. Es genügt, führt *Massillon* aus, das der auf seinen Unglauben Pochende von einer tödlichen Krankheit befallen werde. „Ach, ihr werdet dann sehen, wie dieser vorgeblich Ungläubige wieder gläubig geworden ist. . . . Er wendet sich an den Gott seiner Väter, er fürchtet sein Gericht, an das er nicht zu glauben vorgab. . . . Damit aber nicht genug! Dieser Sünder, der einst so fest in seinem vorgeblichen Unglauben war, der sich so sehr damit brüstete, der so hoch über diese vulgäre Angst erhaben war, wird dann mit einem Male schwächer, ängstlicher, gläubiger als die einfachsten Leute etc¹⁷.“ Die letzte und größte Kraftprobe fällt noch lange fast regelmäßig zugunsten der Kirche aus.

Dann aber tritt auch hier eine verhängnisvolle Wendung ein. Man erzählt von den ersten Tollkühnen, die den Gang in das unbekannte Land ohne kirchlichen Beistand anzutreten wagten. Bald stellt auch die Predigt fest, daß die Zahl dieser „waghalsigen Menschen“ ständig wächst, die der Gottheit trotzen und als „Philosophen“ sterben¹⁸. Und bald steckt ihr Beispiel andere an. „Ich sehe“, heißt es in einer Predigt von *de Boulogne*, „wie sie alle, diese Helden der Weisheit der Zeit, sich gegenseitig ermuntern, sich gegenseitig Mut zusprechen, um ohne Angst und Bangen den verhängnisvollen Schritt zu tun; wie jeder dem andern es vortun will, sich am Rande des Abgrundes in verhängnisvoller Weise furchtlos

¹⁶ Auszüge aus *Bossuets* Predigten über den Tod bei *Groethuysen* I, 263 ff.

¹⁷ Das. I, 98 u. 268 f.

¹⁸ Das. I, 272 f.: *Bourdaloue* erwähnt solche Fälle, in denen der Ungläubige auch angesichts des Todes den kirchlichen Beistand zurückweist, noch als etwas ganz Unglaubliches und Erschreckendes. Dagegen heißt es schon 1766: „Si les confesseurs pouvaient parler, que ne diraient-ils pas de ces incrédules, qu'ils visitent au moment de la mort. Ils nous diraient, que ces malheureux, endurcis dans le coeur et dans l'esprit, sont insensibles aux plus terribles vérités.“

zu zeigen, und wie sie alle, so oft einer von ihnen zu Ehren ihres Systems, wie sie sich auszudrücken pflegen, als Weiser gestorben ist, sich dessen mit Stolz rühmen¹⁹.“

Solche Erscheinungen mußten bedenklich stimmen. Sollte man die Wirkung und Dauerhaftigkeit dieser Furchtmotive überhaupt überschätzt haben? Die Jansenisten waren es, die den Jesuiten vorwarfen, daß sie solche „Sklavengefühle“ in den Dienst ihrer Seelsorgsarbeit stellten und mit der „attritio“, die der blassen Furcht vor der Hülle entspringe, sich begnügten, dagegen die Liebe als das wertvollste Motiv eines christlichen Lebens immer mehr auszuschalten Gefahr liefen²⁰. „Was würdet ihr von der Büsserin des Evangeliums denken“, heißt es sehr bezeichnend in einer zeitgenössischen, die strengeren Anforderungen vertretenden Predigt, „wenn sie, als sie sich dem Heiland zu Füßen warf, folgendermaßen gesprochen hätte: Herr, ich flehe um Vergebung für meine schrecklichen Sünden. Ich sehe ein, wie schlimm ich gehandelt habe. Doch ich will dir nichts vormachen: wenn ich mich so vor dir demütige, so ist es nicht deswegen, weil ich dich liebe; du und deine Gaben sind mir im Grunde ziemlich gleichgültig. Aber du hast mir von den Qualen der Hölle ein so schreckliches Bild entworfen, daß mir dabei ganz angst und bange geworden ist. Und wenn ich jetzt zu dir komme, so geschieht es deswegen, weil ich Angst habe, aber durchaus nicht, weil ich dich liebe²¹.“ Die Gegenseite jedoch machte dagegen geltend, man dürfe dem Menschen von heute nicht allzuviel zutrauen und ihm die Erlangung des Heils nicht allzuschwer machen, zumal man mit dem naheliegenden Versuch, statt der Strafe der Verwerfung lieber positiv die ewige Freude der Beseligten zu schildern, erfahrungsgemäß nur geringen Erfolg erziele. Unterdessen erblaßt in gewissen Kreisen der Jenseitsgedanke immer mehr, immer stärker verbreitet sich der „verweltlichte“, der „profane“ Tod²². Eine völlige Umstellung des Denkens macht sich bemerkbar, wobei Tod und Ewigkeit ihre zentrale Bedeutung für die Lebensauffassung immer mehr einbüßen. Prägnant gibt die neue Situation der Artikel „Mort“ des Standardwerkes der französischen Aufklärung, der berühmten „Encyclopaedie“ von *Diderot* und *d'Alembert* (1751 bis 1752) wieder: „Da nun einmal der Tod etwas ebenso Natürliches ist wie das Leben, warum sich denn so sehr vor dem Tode fürchten? Solche Worte richten sich nicht an böse Menschen und an Verbrecher . . . ich möchte nur die ehrbaren Leute vor dem Wahngelbde des Leides und der Angst, das ihrer am Ende ihres Lebens wartet, schützen²³.“

¹⁹ Das. I, 103.

²⁰ Das. I, 109 u. 275 f. Die Jansenisten spöttelten über die Missionare, die sich ihre Arbeit dadurch erleichterten, daß sie ihre Zuhörer mit einer vorübergehenden Furcht vor dem Tode und der Hölle erfüllten.

²¹ Das. I, 109.

²² Das. I, 129 ff.

²³ Das. I, 291 Anm. 136.

Schon durch diese Auseinandersetzungen über Liebe und Furcht als religiöse und sittliche Motive, über ihren inneren Wert und ihre Zulänglichkeit vor den Augen des göttlichen Richters wird es deutlich, daß es hier im Grunde um nichts mehr und nichts weniger geht als um den Gottesbegriff selbst. Soll Gott der Allmächtige, schrankenlos Souveräne, über alles Kreatürliche absolut Erhabene bleiben? So will es die Gnaden- und Prädestinationslehre der Jansenisten. Oder soll an seine Stelle ein Gott treten, der seine Macht mit den Menschen teilen, mit ihnen über ihre angeblichen „Rechte“ verhandeln, um seine eigne Macht mit ihnen feilschen und markten muß? Das werfen die Jansenisten den Jesuiten und ihrer, wie sie behaupten, schwächlichen, opportunistischen, früher unerhörten Lehre vor. Diese „Erklärung der Menschenrechte“ auch Gott gegenüber vermögen sie schlechterdings nicht zu verstehen. „Man könnte beinahe behaupten“, meint *Gr.*, „daß, bevor die Franzosen die Beziehungen zwischen sich und ihrem Könige verfassungsmäßig geregelt wissen wollten, die Katholiken von ihrem Gott eine Art Verfassung gefordert haben²⁴.“

Gerade darum ist es aber auch ebenso gewiß, daß der neue Mensch, der Bürger einer neuen Zeit, den jansenistischen Gedanken einer absoluten, schrankenlosen göttlichen Souveränität bereits nicht mehr zu ertragen vermochte. Dagegen konnte ihm die Auffassung, daß auch Gott an die Gesetze seiner Gerechtigkeit sich gebunden habe, wohl als das notwendige Komplement jener neuen gesellschaftlichen und politischen Ordnung erscheinen, die er heraufführen half. So ereilte den Jansenismus das tragische Geschick, daß er, der die Rechte Gottes aufs äußerste zu verteidigen sich vorgesetzt hatte, in Wahrheit durch seinen zeit- und weltfremden Rigorismus mit dazu beitrug, den Gottesglauben vollends zu zerstören. Ja, daß die Jansenisten, die „Gläubigsten der Gläubigen“, nach ihrer kirchlichen Verurteilung vielfach Schulter an Schulter mit den erklärten Rationalisten und Freigeistern der Aufklärung gegen die Kirche frondierten²⁵.

Mit der herben Gottesvorstellung des Jansenismus war tiefinnerlich das Bewußtsein verbunden, daß der Mensch nicht etwa nur sündige, sondern seinem innersten Wesen nach ein Sünder sei. Mensch sein heißt Sünder sein. In dem ersten Mysterium von Gottes absoluter Freiheit, in der Vorherbestimmung zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode hatte auch das zweite, das Geheimnis der Erbsünde, ohne Schwierigkeit Raum. Nun lockern sich auch diese Zusammenhänge. Die Jansenisten erblickten vor allem darin eine unangebrachte Anpassung ihrer kirchlichen Gegner an die sittliche Schwäche der Zeitgenossen, daß sie im Menschen das Bewußtsein seiner wesenhaften Krankheit und seines Elendes immer mehr schwächten. Immer mehr, so warfen sie ihnen vor, werde der Blick vom Sünder weg auf die sündhafte Tat gelenkt. In der Kasuistik sei geradezu eine neue „Wissenschaft von der Sünde“ ins Leben getreten, die sie begrifflich

²⁴ Das. I, 150 u. 152.

²⁵ Dazu *Wilh. Deinhard*, Der Jansenismus in deutschen Landen. München 1929.

analysiere, von Fall zu Fall Gottes Rechte gegen des Menschen Schuld abwäge und für den letzteren auch hier noch möglichst viel herauszurechnen versuche. Ein Sündenbegriff, der mehr die Verletzung der von Gott gewollten und verbürgten gesellschaftlichen und moralischen Ordnung, als die Beleidigung des höchsten Gottes im Auge habe, bahne zudem der Aufklärung den Weg, die überhaupt nur „Vergehen“, keine Sünden anerkenne. Und die Theorie von den sittlich „indifferenten“ Handlungen schaffe geradezu eine moralfreie Sphäre des Alltagslebens²⁶. Man sieht, auch hier Mißverständnisse und Übertreibungen hüben und drüben.

Der aufgeklärte Laie aber, vor dessen Augen dieser vergiftende Hader Jahrzehnte hindurch sich abspielt, zieht daraus die Folgerungen, die ihm passen. Stand noch für Pascal die Unglückseligkeit der Menschen in jedem Zustande fest, so ist jetzt die „Zeit der großen christlichen Pessimisten“ endgültig vorbei²⁷. Ein neues Lebensgefühl, ein neues Macht- und Glücksbewußtsein bricht in zahlreiche Schriften der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hervor. Von neuem fühlt der Mensch sich in dieser Welt heimisch — und sehnt sich immer weniger nach einer anderen. Aber der Kirche, die ihm doch durch ihre Abwehr des jansenistischen Pessimismus dazu verholfen, hat er darum doch wenig Dank gewußt. Alle Zugeständnisse haben die Entwicklung einer selbständigen, kirchenfreien Laienkultur im 19. Jahrhundert nicht zu verhindern vermocht. Warum nicht? *Gr.* meint, weil der Kirche schließlich doch die schöpferischen Kräfte fehlten, auch dieses neue bürgerliche Leben zu deuten und zu formen. Weil der moderne Mensch, trotz mancher Versuche der Vertreter einer christlich-kirchlichen Weltanschauung, auch seinen Forderungen gerecht zu werden, sich schließlich doch immer enttäuscht sehe, wenn er in seinen letzten Schwierigkeiten und Nöten an den Geistlichen sich wende. So finde er sich zuletzt doch immer wieder auf sich selbst verwiesen und genötigt, „aus seinem eignen Bewußtsein heraus die Werte zu entwickeln, die seinem Leben Sinn und Ständigkeit verleihen“. Das aber sei eben die Tat des Bürgertums gewesen, „zu einer autonomen Regelung des Lebens zu gelangen und sich so eine Welt zu schaffen, die die Sünde nicht mehr kennt und der Gnade nicht mehr bedarf²⁸.“

Nur ganz kurz seien zum Schluß noch die Probleme gestreift, die der zweite, nicht weniger inhaltsreiche Band der Studie *Groethuysens* aufrollt. Auch den traditionellen sozialen Anschauungen und Lehren der Kirche, wie die Väter und die scholastische Gesellschaftslehre sie der neuen Zeit mit auf den Weg gaben, entwächst der Bourgeois mehr und mehr. Sein Wirtschaften ist mit den überkommenen religiös festgelegten Maßstäben und Wertungen nicht mehr zu erfassen; für ihn ist in der katholisch-sozialen Ethik förmlich kein Platz vorge-

²⁶ Das. I, 192 ff.

²⁷ Das. I, 227.

²⁸ Das. I, 236 ff.

sehen. Auf der dualistischen Gegenüberstellung von Arm und Reich beruht die ganze Väterpredigt²⁹. Ihr entnahm sie ihre innere Spannung, ihre Dynamik, ihr Pathos, und indem sie die Armen auf ein besseres jenseitiges Leben vertröstete, den Reichen aber das „Wehe!“ des Evangeliums warnend vorhielt, war sie der Wirkung allezeit sicher. Noch die großen französischen Prediger des 17. und 18. Jahrhunderts führen diese beiden Gegensätze in gewaltigen Antithesen gegeneinander. Was aber soll man nunmehr dem neuen Bourgeois sagen, der ein Grandseigneur ist und sich doch nicht langweilt³⁰; reich ist und doch noch arbeitet; seinen Besitz weder verschwendet noch verpraßt, sondern ihn in fast asketischer Selbstlosigkeit³¹ lediglich immerzu noch zu mehren sucht; der weder seine Schuldner in den Turm wirft, noch Witwen und Waisen bedrückt, sondern sogar noch für wohlthätige Zwecke eine offene Hand hat, wenn ihm auch das von der Kirche so angelegentlich empfohlene Almosengeben nicht behagt. Er paßt in das herkömmliche Schema gar nicht hinein, ist mit den hergebrachten Argumenten schlechterdings nicht mehr zu fassen, ist eine fremdartige Erscheinung in der bisherigen Welt. Man könnte fast sagen, daß Gott und die Evangelien sein Kommen gar nicht vorausgesehen hätten!

Die Kirche stand vor der ungemein schweren Aufgabe, auch dieses neue Dasein christlich zu deuten, auch diesem neuen Stände seinen Platz in einer gottgewollten Weltordnung anzuweisen. Mit dem Reichen des alten Typus wollte und konnte der neue rastlos tätige, sparsame, im Verhältnis zu seinen Mitmenschen tadellos korrekte Unternehmer neuen Stils nicht verglichen werden. Aber auch die so lange übliche Deutung der Armut als eines „für die Erlösung heilsamen Zustandes“, wie es in einer Predigt der damaligen Zeit noch heißt³², beginnt zu versagen. Daß der Arme nichts besseres tun könne, als in seinem Stande zu verharren, der ihn unmittelbar zum Himmel führt, während der Reiche Versuchungen aller Art ausgesetzt sei, erscheint nachgerade weder diesem noch jenem plausibel. Darum haben aber auch beide für den besonders in der fran-

²⁹ Vgl. dazu O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg 1908. Dasselbe gilt von den Evangelien!

³⁰ Groethuysen II, 226 Anm. 18: „Die Vorstellung des Höflings, der ein Leben der Lust führt und dabei doch die Langeweile nicht los wird, gehört nicht nur von einer gewissen Zeit an zu dem klassischen Bestand der Motive, die in den Predigten zum Ausdruck gelangen, sondern bestimmt auch auf lange Zeit hinaus das Bild, das man in weiteren Volksschichten sich von dem grand seigneur überhaupt macht.“

³¹ Aus einer Predigt Bourdaloues: „On se surcharge de travail, d'affaires, d'entreprises. L'une terminée on s'engage dans une autre, et souvent même on les embrasse toutes à la fois. On y pense la nuit, on s'en occupe le jour. On y sacrifie son repos, on y altère sa santé, on y expose sa vie.“ Groethuysen II, 281, Anm. 251. Dasselbst noch weitere Belege.

³² Das. II, 38. — Wie im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts Drama und Beredsamkeit durch das Eindringen des Klassizismus in die Sprache die Fühlung mit dem Leben verloren, hat H. Taine meisterhaft dargestellt in seinem berühmten Werke „Les origines de la France contemporaine“ I, Paris 1876, 254 ss.

zösischen Predigt üblich gewordenen Stil der großen antiken Tragödie wenig Verständnis mehr: sie wollen so nüchtern und wahrheitsgetreu gesehen und gezeichnet werden, wie sie selber sind, weder die einen als prädestinierte Heilige noch die anderen als präsumtive Sünder.

In der Tat versuchen sich alsbald sowohl die Jansenisten wie auch die Jesuiten an der Deutung und Erziehung des neuen Bürgers mit wechselndem Glück³³. Wenn *Gr.* richtig gesehen hat, bewährt sich auch hier in eigenartiger Weise die innere Verwandtschaft des Jansenismus mit dem Calvinismus. Die aus der jansenistischen Literatur in großer Anzahl ausgehobenen Mahnungen, das ganze tägliche Leben Gott zu unterstellen, sich selbst zu beherrschen, auf Bequemlichkeiten zu verzichten, seinem Berufe zu leben, den Reichtum nicht um seiner selbst willen zu suchen, könnten in ähnlicher Form auch bei dem vielberufenen Puritaner *Richard Baxter*³⁴ stehen. *Gr.* hält einen jansenistischen Bürgertypus auf dieser Grundlage für durchaus möglich. Andererseits rühmt er aber auch den Jesuiten nach, daß sie, „jedenfalls von einer bestimmten Zeit an, es wohl verstanden, sich in ihren Lehren und Predigten den gegebenen Lebensbedingungen des sich entwickelnden Bürgertums anzupassen“. Ganz besonders ist es *Bourdaloue*, der in sehr wirkungsvoller Weise aus dem Gedanken an die von Gott stets und in allen Zeitverhältnissen gewollte soziale Ordnung eine Ethik auch der neuen Berufe abzuleiten weiß³⁵.

Für die schon am Ausgang des Mittelalters einsetzenden und auch in diesem Zeitraum eifrig fortgesetzten Bemühungen, den neuauftauchten wirtschaftlichen Problemen (Zins, Preisbildung, Lohn, Handel, Spekulation, auch vom Standpunkte der christlichen Moral aus Herr zu werden, muß ich schon auf *Gr.*'s eingehende Darstellung selbst verweisen³⁶. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß auch dieses Ziel nur unvollkommen erreicht wurde, jedenfalls die gebotenen Lösungen im öffentlichen Leben sich nicht mehr durchzusetzen vermochten. Nicht als ob der Bürger die Religion an sich verwerfe; er ist im Gegenteil sehr oft durchaus bereit, ihre Notwendigkeit für das private Leben des einzelnen und für die Gesellschaft anzuerkennen. Aber in dem Bereich, in dem er arbeitet und wirtschaftet, glaubt er ihrer nicht mehr zu bedürfen. Dieses Leben regelt sich nach eigenen autonomen Gesetzen; wird durch profane Werte bestimmt; gründet in den Maximen einer bürgerlichen „Ehrlichkeit“, die anscheinend einer religiösen Unterbauung nicht bedarf. „Auf den Trümmern des Evangeliums

³³ Die Soziallehre der Jansenisten hat, mit etwas abweichenden Ergebnissen, behandelt *Paul Honigsheim* „Die Staats- und Soziallehre der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert“, 1914. Eine nochmalige gründliche Nachprüfung der Frage wäre erwünscht.

³⁴ *Max Weber*, Die Berufsethik des asketischen Protestantismus (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1922, 84 ff.). Dasselbst S. 106 Anm. auch Bezugnahme auf *Honigsheim*. Vgl. weiter *Moog* in: Internationale Kirchh. Ztschr. 5 (1915), 444 ff.

³⁵ Belege bei *Groethuysen* II, 251 ff.

³⁶ II, 123 ff.

Christi“, sagt der Prediger *Charles Frey de Neuville*, „erhebt sich ein Evangelium menschlicher Rechtschaffenheit, in das man alle Pflichten der Vernunft und der Religion einbezieht. . . . Das Allgemeinwohl, die guten gesellschaftlichen Sitten, die Ordnung, der Frieden innerhalb der Gemeinschaft: das ist es, worauf man alle Tugenden einschränkt. Man kennt keine anderen, man will keine anderen Gesetze, keine anderen Grundsätze, keine anderen Regeln für das sittliche Verhalten kennen. Man setzt seine Ehre daran, dem Titel eines Christen zu entsagen; man tut sich aber etwas darauf zugute, den Ehrennamen eines ehrlichen Menschen zu verdienen und mit Würde zu tragen³⁷.“

Weil so die religiöse und die weltliche Sphäre immer weiter auseinandertreten, redet man auch immer öfter aneinander vorbei. Theologen und Laien sprechen vom Wert der Arbeit. Aber die ersteren denken dabei an ihre den irdischen Menschen läuternde Mühe, die letzteren an die Leistung und den privaten und gesellschaftlichen Ertrag³⁸. Beide sind davon überzeugt, daß Leben und Glück von tausenderlei Zufälligkeiten abhängig sind. Während aber die Prediger daraus den Schluß ziehen, man müsse sich im Gefühle seiner Ohnmacht um so rückhaltloser Gottes Vorsehung überlassen und durch ein frommes Leben sich seinen Segen sichern, denken die Hörer darüber nach, wie sie durch eigne Klugheit und Voraussicht das Unberechenbare immer mehr aus dem Leben ausschalten und seinen Tücken begegnen können³⁹.

Der neue Bürger, so schließt *Gr.*, war ganz ein Kind dieser Welt. „Nur in einer selbständigen Welt- und Lebensauffassung konnte er eine Deutung und Rechtfertigung seiner Bestimmung finden. Hierin liegt nun auch der tiefe Grund des modernen Unglaubens. Die ganze bürgerliche Lebensentwicklung steht unter der Voraussetzung einer fortwährenden Eliminierung überkommener traditioneller Momente, die sich dieser Entwicklung entgegenstellen mußten. . . . Wie sollte es denn auch dem Bürger, der seiner Bestimmung folgt, noch möglich sein, an Wunder und Legenden zu glauben, während doch sein ganzes Streben dahin zielt, alles Irrationale aus seinem Leben auszuschließen? Oder wie könnte er noch eine göttliche Vorsehung anerkennen und in der Überzeugung leben, daß Gottes Wille alles und jedes regelt, während doch gerade das Vertrauen in seine eigne Kraft und die Beherrschung der Zukunft zu den Grundbedingungen seines Erfolges gehören? Vor allem aber tritt die Unvereinbarkeit der bürgerlichen Lebenshaltung mit der religiösen Einstellung immer dann wieder zutage, wenn es sich um die Wertung des Lebens selbst handelt. Alles treibt den wirtschaft-

³⁷ Das. II, 208 f.

³⁸ Das. II, 90 ff.

³⁹ Wenn es wahr ist, daß seinerzeit klösterliche Anstalten nur ungern zum Abschluß einer Versicherung oder zur Anbringung eines Blitzableiters sich verstanden, aus Furcht, dadurch der göttlichen Vorsehung vorzugreifen, so wäre das noch ein schwacher Nachhall der älteren Auffassung.

lich tätigen Bürger dazu, das Diesseits in seiner Ausschließlichkeit zu bejahen und zu etwas positiv Wertvollem zu gestalten. Dies ließ sich aber nicht mit einem Glauben in Einklang bringen, der von dem Menschen fordert, daß ihm ständig die unsichtbare Welt gegenwärtig sei und er die Sehnsucht nach ihr niemals verliere⁴⁰.“

Für den ganzen, bis weit ins 19. Jahrhundert hineinreichenden Zeitraum, der im Zeichen und unter dem Einfluß der Aufklärung stand, dürfte dieses Endurteil zutreffen. Spüren wir doch selbst heute noch die Nachwehen dieser Epoche allzu deutlich. Hat aber *Gr.* Ursache und Wirkung richtig miteinander verknüpft, dann können kraft derselben Logik die furchtbaren Erschütterungen, die seither der weltselige Optimismus der Aufklärung erlitt, die Rückwendung zur Tradition, die wir allenthalben feststellen, die Rehabilitation des Irrationalen, die gleichfalls ein Kennzeichen unserer Tage ist, und vornehmlich eine aus tieferen Gründen stammende Umwertung der ganzen kapitalistischen Kultur schließlich auch an den Kreisen des Bürgertums unmöglich vollkommen spurlos vorübergehen. Diese rückläufige Bewegung festzustellen, würde Sache einer weiteren Untersuchung sein müssen, für die freilich die Zeit wohl noch nicht gekommen ist.

⁴⁰ Groethuysen II, 217 f.

Thomas von Aquin und die gemäßigte Volkssouveränitätslehre.

Von Studienrat Dr. theol. Dr. phil. Wilhelm Müller in Köln.

Der vor wenigen Jahren heftig tobende Streit um den Artikel 1 der Reichsverfassung: „Die Staatsgewalt geht vom Volke aus“ wurde schon bald von der bloßen Deutung dieses Artikels selbst auch in eine mehr historische Richtung gelenkt und ging da um die Frage: Hat Leo XIII. die sogenannte scholastische oder gemäßigte Volkssouveränitätslehre verurteilt? Die Hauptgegner dieses wissenschaftlichen Kampfes¹ waren *F. X. Kiefl* und *Peter Tischleder*. Heute ist in diesem Streite eine gewisse Ruhe eingetreten. Nicht als ob der hier aufgeworfene Fragenkomplex eine befriedigende Lösung gefunden hätte. Es wurde mit zuviel Temperament, ja Leidenschaftlichkeit gekämpft, als daß eine ganz sachliche, überzeugende Klärung möglich gewesen wäre. Auch wurde einer der beiden Kämpfer, *Kiefl*, durch den Tod vom Kampfplatz abberufen. Es müßte nun ein gründlicher Kenner Leos kommen und in leidenschaftsloser Weise den aufgeworfenen Fragen noch einmal nachgehen.

Bei seinem Bemühen, der gemäßigten Volkssouveränitätslehre eine möglichst starke Stütze zu geben, nimmt *Tischleder* auch den hl. Thomas von Aquin für diese Lehre in Anspruch. Sein Versuch, der sich einem ersten Zusehen als von imponierenden Gesichtspunkten aus unternommen darstellt, hat mannigfache, aber, wie es scheint, nicht auf genauere Nachprüfung beruhende Zustimmung gefunden. Andererseits ist er nicht unwidersprochen geblieben. So hat noch in jüngster Zeit *Otto Schilling* in der 2. Auflage seines Buches „Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin“, München 1930, *Tischleders* Ansicht kritisiert (S. 49—52; 110 f.; 125—128). Es fehlt jedoch eine umfassendere und eingehendere kritische Auseinandersetzung mit *Tischleders* Anschauungen. Eine solche scheint aber in Anbetracht der Gewichtigkeit der Autorität eines hl. Thomas, die hier angerufen wird, geboten. Vorliegender Aufsatz möchte die vorhandene Lücke ausfüllen und die strittige Frage einer Lösung näherführen helfen.

¹ Zum Schrifttum vgl. *Kiefl*, Die Staatsphilosophie der kath. Kirche. Regensburg 1928. Vorher bereits in Form von Aufsätzen im Regensburger Korrespondenz- und Offertenblatt erschienen. *Tischleder*, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M. Gladbach 1923. *Ders.*, Die Staatslehre Leos XIII. M. Gladbach 1925. *Ders.*, Staatsgewalt und katholisches Gewissen. Frankfurt a. M. 1927. — Die Seitenangaben in diesem Aufsatz beziehen sich auf *Tischleders* erstgenanntes Buch. Die Sperrungen in den Zitaten rühren von *Tischleder* her. — *J. Engert*, Der Ursprung der Staatsgewalt, in der Schöneren Zukunft III (1928) 46, S. 987 ff.; Zur Frage der Volkssouveränität, a. a. O. III 47 S. 1010 ff. (Gegen *Tischleder*!) *Mausbach*, Kulturfragen in der deutschen Verfassung, Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel. M. Gladbach 1920. Zur Ergänzung der folgenden Kritik vgl. noch *O. Schilling*, Die Frage der Volkssouveränität in: Tübinger Theol. Quartalschrift 105 (1924) 175 ff., sowie dessen oben im Text zitiertes Buch.

Es sei ausdrücklich bemerkt, daß wir es hier nicht mit der Frage der scholastischen Volkssouveränitätslehre als solcher zu tun haben, sondern allein mit der Frage, ob Thomas die gemäßigte Volkssouveränität gelehrt hat. Wenn in unserer Untersuchung hier und da einmal auf diese Lehre selbst Bezug genommen werden muß, so geschieht das in strenger Selbstbescheidung nur insoweit, als es durch *Tischleders* Interpretation des hl. Thomas sich als notwendig erweist. Durch diese Bemerkung möchten wir einer Verquickung der prinzipiellen mit der historischen Frage vorbeugen, die eine fruchtbare Auseinandersetzung erschweren müßte.

Es muß aber Aufgabe dieser Einleitung sein, dem Leser wenigstens die wichtigsten Punkte der gemäßigten Volkssouveränitätslehre, deren Hauptvertreter Suarez ist, in Erinnerung zu bringen und auch auf die wesentlichen Unterschiede zwischen ihr und der liberalistischen Theorie eines Rousseau und anderer hinzuweisen.

Nach ersterer hat Gott in die Natur des Menschen Anlage und Trieb zum gesellschaftlichen Zusammenschluß hineingelegt. Darum haben die Menschen naturgemäß stets in Gemeinschaft gelebt. Diese wurde zur staatlichen Gemeinschaft, deren Ziel das Gemeinwohl ist, durch eine gegenseitige Übereinkunft, die eine ausdrückliche oder stillschweigende sein konnte (Staatsvertrag). Aus der Natur dieser Gemeinschaft fließt nun die staatliche Gewalt. Zuletzt hat sie ihren Ursprung in Gott, da er durch Erschaffung der sozialen Natur des Menschen auch die letzte Ursache der staatlichen Gemeinschaft ist. Dagegen ruht sie naturrechtlich notwendig primär beim Volksganzen, das also naturrechtlich zunächst einzig möglicher Träger der Staatsgewalt ist. Es ist daher undenkbar, daß ein Einzelherrscher die Staatsgewalt auf rechtliche Weise anders als durch Übertragung durch das Volk erhalten könnte (Herrschaftsvertrag). Diese Übertragung kann ausdrücklich oder stillschweigend erfolgen, irgendwie muß sie aber da sein, sei es auch nur in einem durch tatsächlichen Gehorsam bekundeten Anerkennungswillen. So kann selbst das Haupt der Familie oder Sippe, der bisherige Inhaber der väterlichen Gewalt, zum Träger der staatlichen Gewalt nur durch einen irgendwie erfolgenden Volkskonsens werden. Wir betonen die unbedingte Notwendigkeit des Volkskonsenses oder die ausnahmslose Geltung der naturrechtlichen Volkssouveränität, den springenden Punkt der Theorie, so stark, weil *Tischleder* wiederholt auch schon die Möglichkeit, daß das Volk bei Thomas souverän ist, für seine Ansicht, Thomas lehre die Volkssouveränität, günstig deuten möchte². Diese Möglichkeit ist unbestritten. Zu beweisen ist die Notwendigkeit.

Wesentlich verschieden von dieser Vertragstheorie ist die liberalistische. Nach ihr geht dem Gesellschaftsvertrag ein friedlicher oder unfriedlicher gesellschaftsloser Zustand voraus. In diesem Vertrag, den alle mit allen in freier

² Siehe *Tischleder* 95; vgl. diesen Aufsatz S. 328, 341.

Übereinstimmung schließen, legen die einzelnen ihren Willen zusammen zum Allgemeinwillen, der nun die gesamte Staatsgewalt darstellt. Diese gründet also absolut im Volkswillen, der letzte und einzige Quelle aller Staatsgewalt ist. Diese hat also nicht ihren letzten Ursprung in Gott, wie nach der Lehre der Scholastiker. Man spricht darum von der scholastischen als der gemäßigten Volkssouveränitätslehre. Nach der liberalistischen Theorie ist die im Volk gründende Staatsgewalt auch absolut unveräußerlich, kann nicht, wie bei den Scholastikern, von Fall zu Fall an einen Einzelherrscher abgegeben werden, so daß nach Rousseau der Monarch bloßer Volksbeauftragter ist, der stets ohne weiteres wieder abgesetzt werden kann.

Sehen wir nunmehr im einzelnen zu, ob es *Tischleder* gelungen ist, zu beweisen, der hl. Thomas stehe auf dem Standpunkt der gemäßigten Volkssouveränitätslehre.

Tischleder faßt seine Darlegungen unter drei Hauptgesichtspunkte zusammen.

I. „Das die Staatsgemeinschaft bildende Volksganze als natürlicher Träger der Staatsgewalt in seiner Eigenschaft als der natürliche Nutznießer des Gemeinwohls, zu dessen Erreichung ihm diese Staatsgewalt als die natürliche Ausrüstung nötig ist“ (S. 86). *T.* beruft sich für diese Auffassung auf S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 corp.

Thomas legt sich in dem betreffenden Artikel die Frage vor, ob es jedes beliebigen Sache sei, Gesetze zu erlassen. Er antwortet: „Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius, cuius est proprius ille finis.“ In seiner Antwort kommt es Thomas, wie auch die obiectiones und deren Lösungen klar hervortreten lassen, darauf an, zu zeigen, daß nicht eine Privatperson, sondern entweder die Gemeinschaft selbst oder eine öffentliche, mit der Sorge für das Gemeinwohl betraute Person zur Gesetzgebung berufen sei. Der Grund liegt darin, daß der wesentliche Zweck des Gesetzes im Gemeinwohl liegt, Hinordnung auf das Gemeinwohl aber Sache entweder des ganzen Volkes oder seines Stellvertreters ist. Der Nachdruck liegt also auf dem Gegensatz: Privatperson — Gemeinschaft oder öffentliche Person. Die beiden letzteren rangieren durchaus nebeneinander. Das beweist das vel — vel (corp.), das nicht nach besonderer Betonung des einen der beiden Glieder klingt. Das beweist noch besonders seine Wiederholung, zumal sie in dem Satze steht, der ausdrücklich vom Träger der Gesetzgebungsgewalt spricht, und dieser Satz die notwendig sich ergebende Schlußfolgerung aus den beiden unmittelbar vorangehenden Vordersätzen ist. Zum Schluß des corpus nimmt Thomas die Begründung noch einmal

auf mit dem Satze: „quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius, cuius est proprius ille finis.“ T. übersetzt: „Auf irgendein Ziel hinordnen, ist Aufgabe einzig und allein desjenigen, dessen selbsteigenes Ziel es jeweils ist“ (S. 87). Die Worte „einzig und allein“ stehen bei Thomas nicht³, und es ist gewiß eine philologische Unmöglichkeit, sie so einfach einzufügen. Für die Interpretation T.'s sind sie freilich wesentlich. Sie ermöglichen eigentlich erst seine Auffassung, Thomas lehre hier die Volkssouveränität. Sie bedeuten nämlich eine gewisse Korrektur des vorhergehenden Satzes, insofern sie aus der Nebenordnung des vel — vel eine Überordnung des ersten über das zweite Glied machen, wenn sie letzteres nicht gar völlig ausschalten⁴. Der quia-Satz kann, wenn in ihm T.'s „einzig und allein“ wieder gestrichen wird, grammatisch nur als Begründung des ganzen vorhergehenden Satzes aufgefaßt werden, muß also auf beide durch vel - vel bezeichneten Glieder bezogen werden und nicht unter Außerachtlassung des einen nur auf tota multitudo. Er kann also, wenn man ihm keine Gewalt antut, dem ganzen Zusammenhang nach nur eine Verstärkung des bereits ausgeführten Gedankens bedeuten: Nicht eine Privatperson, sondern nur Gemeinschaft oder öffentliche Person können Gesetze erlassen. Thomas kann auch unmöglich zu Beginn des corpus sagen: Auf das Gemeinwohl hinzuordnen ist Sache entweder des ganzen Volkes oder seines Stellvertreters. Am Schluß dagegen: Es sei das einzig und allein Sache des ganzen Volkes.

T.'s Interpretation beruht wesentlich auf der Bedeutung, die er dem Worte „proprius“ (in dem quia-Satze) gibt. Er übersetzt es mit „selbsteigen“ und meint das in dem Sinne „natürlicher Nutznießer“ sein (87). So genommen, kann sich proprius natürlich nur auf die Gemeinschaft beziehen, nicht auf eine einzelne Person, nicht einmal, wenn diese eine öffentliche, geschweige denn eine Privatperson ist. Aber diese Auffassung ist zunächst nicht zwingend. Proprius kann auch heißen: eigentümlich, charakteristisch, wesentlich und würde dann auch in seiner Anwendung auf die persona publica, nicht nur auf die Gemeinschaft einen guten Sinn geben. Der quia-Satz würde dann besagen: Auf irgendein Ziel hinordnen, ist Aufgabe und Recht desjenigen, dem dieses Ziel (nämlich das Gemeinwohl) eigentümlich, d. i. charakteristisch, wesentlich ist. Diese Auffassung des proprius ist grammatisch genommen die allein mögliche, da sie allein, wie grammatisch gefordert ist, für beide vel - vel Glieder gilt und so auch dem begründenden Charakter des quia-Satzes gerecht wird. T.'s Auffassung ist eine grammatische Vergewaltigung der Stelle.

Es muß auch noch ausdrücklich als dem ganzen Sinn und Wortlaut der Stelle widersprechend bezeichnet werden, wenn T. hier der Gemeinschaft die Einzel-

³ Sie oder auch das Wort „nur“ ziehen sich, ebenso wie die aus dieser Beifügung gezogenen Folgerungen durch die ganze weitere Argumentation T.'s hindurch.

⁴ T. hat später (vgl. unsere Ausführungen S. 327 f.) tatsächlich beim Zitieren dieser Stelle das zweite vel-Glied einfach ausgelassen.

person gegenüberstellt, diese einfach als Privatperson nimmt⁵ und dann Thomas sagen läßt, nur die Gemeinschaft, nicht eine Einzelperson habe die Befugnis, durch entsprechende Gesetze auf das Gemeinwohl hinzuordnen (87). *T.* läßt nämlich in diesem Zusammenhang völlig außer Betracht, daß die Einzelperson auch „*persona publica*“ sein kann, und daß letztere in unserer Stelle zweimal erwähnt wird: Thomas spricht ihr zunächst das Recht zu, zum Gemeinwohl hinzuordnen, und dann folgerichtig auch die Befugnis, Gesetze zu erlassen.

T. macht noch auf eine Reihe schlimmer Konsequenzen aufmerksam, die sich ergeben würden, wenn man „eine Einzelperson oder Einzelkörperschaft als den natürlichen Nutznießer des Gemeinwohls ... bezeichnen“ würde. Das „wäre gleichbedeutend mit der Guttheißung der Tyrannei“; „wäre ferner auch die Leugnung des von Thomas so scharf betonten wesentlichen Unterschiedes zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht⁶, wäre die Verwerfung des selbständigen Charakters der legalen Gerechtigkeit⁷, wäre die Auflösung des Staatsbegriffes selbst als einer Gesamtheit, die als Ganzes ein eigenes Leben hat⁸ (87). Diese Konsequenzen, in deren inhaltlicher Ablehnung wir mit *T.* natürlich vollkommen einig gehen würden, werden aber zu Unrecht gezogen. Denn sie beruhen auf der unzulässigen Interpretation des Wortes *proprius*, manche zudem auf der irrigen Gleichsetzung von Einzelperson mit Privatperson. Wie unthomistisch diese Gleichsetzung ist, lassen, ganz abgesehen von unserer Hauptstelle, durchweg auch die Belegstellen des letzten Zitates klar erkennen, in denen Thomas scharf zwischen Privatperson einerseits, Gemeinschaft bzw. öffentlicher Person andererseits unterscheidet. Zudem hat *T.* selber außerhalb dieses Beweisganges die Einzelperson unserer Hauptstelle wiederholt keineswegs als Privatperson, sondern als öffentliche oder amtliche Person genommen und bezeichnet⁹. Für die ganze Auffassung unserer Stelle ist auch der Gesichtspunkt wich-

⁵ „Da das Gemeinwohl, will Thomas sagen, der eigentümliche, selbsteigene Zweck nur der ganzen Gemeinschaft, keines einzelnen Gliedes aus der Gemeinschaft, ist, hat an sich auch nur die Gemeinschaft als solche und keine Privatperson die Aufgabe und die Befugnis, durch die entsprechenden Gesetze auf dieses Ziel hinzuordnen; denn so ist es allgemeiner Satz: auf irgendein Ziel hinordnen ist Aufgabe und Recht einzig und allein desjenigen, dessen selbsteigenes Ziel es jeweils ist. ... die Behauptung, daß auch jemand anders als die Staatspersönlichkeit des Volksganzen im Gemeinwohl seinen eigentümlichen Zweck sehen dürfe, wäre ferner die Leugnung des von Thomas so scharf betonten wesentlichen Unterschiedes zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht“ (S. 87).

⁶ *T.* zitiert: S. th. 2, 1 q. 21 a. 4c; 2, 2 q. 66 a. 8c. Vgl. dazu S. 337 dieser Arbeit.

⁷ *T.* zitiert: S. th. 2, 1 q. 90a. 3 ad 2; 2, 2 q. 66 a. 8c; De malo q. 12 a. 2c.

⁸ *T.* zitiert: IV Sent. d. 37 q. 2 a. 1 ad 4; 2, 2 q. 65 a. 2 ad 2.

⁹ Man vergleiche mit den in Anm. 5 zitierten Ausführungen die folgenden: „... erwidert Thomas: ... Und deshalb kommt das Recht und die Aufgabe, Gesetze zu geben, entweder der ganzen Menge oder der amtlichen Person zu, die mit der Sorge für die ganze Menge betraut ist, weil auch sonst überall gerade der das

tig, auf den *Schilling* (a. a. O. S. 125 f.) hinweist, daß nämlich Thomas, was *T.* übersieht, hier überhaupt nicht ausschließlich das staatliche Gesetz im Auge hat, sondern ganz allgemein das Gesetz, also auch das göttliche und kirchliche.

Unsere bisherigen Ausführungen zeigen, daß die Frage nach dem ursprünglichen Träger der Gesetzgebungsgewalt hier also überhaupt nicht zur Rede steht. *T.* meint, man werde „der tiefsinnigen Begründung nicht gerecht, wenn man behauptet, Thomas sage nur, die Gesetzgebungsgewalt, das Recht, durch Gesetze auf das Gemeinwohl hinzuordnen, sei Sache einzig der staatlichen Autorität. Das wäre eine des hl. Thomas unwürdige Tautologie; denn bei der Identität von Gesetzgebungsgewalt und staatlicher Autorität kämen dann ja die Worte des hl. Thomas auf die Selbstverständlichkeit hinaus: die Gesetzgebungsgewalt ist das ausschließliche Recht der Staatsgewalt“ (S. 88). Aber bei grundlegenden Erörterungen müssen um der festen Fundamentierung und der Systematik willen auch unmittelbar einleuchtende Wahrheiten behandelt werden. *T.* irrt zudem, wenn er meint, es handele sich hier lediglich um eine wertlose Tautologie, und sich dafür auf die „Identität von Gesetzgebungsgewalt und staatlicher Autorität“ bezieht. Letztere schließt mehr als nur das Gesetzgebungsrecht ein. Die Frage nach den Befugnissen der staatlichen Autorität hat durchaus wissenschaftlichen Sinn, nicht minder auch Thomas' Frage nach dem Träger der Gesetzgebungsgewalt, auch wenn sie nicht auf den ursprünglichen Träger geht.

Dieser Ansicht ist *T.* im Grunde wohl auch selbst. Denn zu der Frage nach dem Träger der Strafgewalt (obj. 2 und ad 2 unseres Artikels) schreibt er (S. 81, außerhalb und vor der hier diskutierten Beweisführung): „Bei der Frage, wem es zusteht, diese Strafgewalt auszuüben, kann Thomas nur die Antwort geben: einer Privatperson nie und nimmer. ... Diese Zwangsgewalt hat aber die ganze Menge oder die amtliche Person...“ Konsequenter hätte *T.* auch diese Antwort als „eine des hl. Thomas unwürdige Tautologie“ bezeichnen müssen. Denn auch hier ist gesagt: Die Strafgewalt (S. 88 heißt es dafür nur: die „Gesetzgebungsgewalt“, die aber ebenso wie die Strafgewalt ein Teil der Staatsgewalt ist) „ist das ausschließliche Recht der Staatsgewalt“. Auch die Überschrift, die Thomas seinem Artikel gibt: „*utrum cuiuslibet ratio sit factiva legis*“, sowie die Einwendungen des Artikels und ihre Widerlegung lassen nicht vermuten, daß hier die Frage nach dem ursprünglichen Träger der Gesetzgebungsgewalt gestellt werden soll. Diese Zuspitzung der Frage ist Ergebnis einer, wie gezeigt, nicht einwandfreien Interpretation *T.*'s. Hätte Thomas hier die Volkssouveränität lehren wollen, dann hätte er diesen Gedanken klar und bestimmt, wie es seine Art ist, zum Ausdruck gebracht. Ja, er hätte bei der

Recht und die Pflicht hat, auf das Ziel hinzuordnen, um dessen selbsteignes Ziel es sich jeweils gerade handelt.' ...“ So *Tischleder* schon S. 80. Vgl. auch S. 81 und S. 99, wo immer auch die Stelle S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 ad 2 oder corp. zugrunde liegt. Vgl. endlich noch *unsere* diesbezüglichen Ausführungen S. 327 f.

Wichtigkeit der Sache dieser auch wohl irgend einmal einen eigenen Artikel gewidmet.

T. glaubt auch in dem Umstande, daß Thomas zunächst das Volksganze als Träger der Gesetzgebungsgewalt erwähnt und dann erst dessen Stellvertreter, einen deutlichen Hinweis erblicken zu dürfen, „daß Thomas die Ausübung der Gesetzgebungsgewalt in Form der Selbstleitung als das Primäre, unmittelbar Gegebene betrachtet“ (S. 93). Aber die Stellung der Glieder im Satze bietet doch gewiß eine zu schmale Basis für eine so wichtige Folgerung. Die Voranstellung der *tota multitudo* vor der *persona publica*, *quae totius multitudinis curam habet* (S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 c), dürfte sich ganz zwanglos aus Gründen der sprachlichen Logik erklären, ohne daß dabei eine staatsphilosophische Überlegung irgendwie mitgespielt zu haben braucht. Auch die Erwähnung der *multitudo libera*, die sich selbst Gesetze geben kann, vor der *multitudo*, die keine Gesetzgebungsgewalt hat (S. th. 2, 1 q. 97 a. 3 ad 3) kann im Ernstfall als Beweismoment nicht in Betracht kommen. Übrigens hat *T.* selber später die Beweiskraft der „beidemaligen Voranstellung dieses Falles vor den andern“ dahin gemindert, daß Thomas „ihn für den primären und natürlichen zu halten scheint“ (S. 95). Diese Stelle wird uns sogleich noch einmal beschäftigen.

T. kommt noch wiederholt auf die Stelle S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 corp. zurück, einmal allerdings in einer Weise, die seine ganze vorangegangene Interpretation der Stelle direkt umstößt und ihn in große Widersprüche verwickelt. S. 95 schreibt er: „Zurückblickend auf S. Th. 1, 2, qu. 90, a. 3c darf man sagen, es ist auch dort nicht gewiß, ob der *gerens vicem multitudinis* der souveräne Fürst oder der Volksbeauftragte ist, dem das Volk aus praktischen Gründen die Sorge für das Gemeinwohl übertrug, aber vorbehaltlich seiner höheren, letztinstanzlichen Autorität. Doch darauf soll nicht so großes Gewicht gelegt werden. Worauf es ankommt, ist nicht nur, daß Thomas überhaupt den Fall als durchaus möglich und natürlich anerkennt, daß das Volksganze in voller Freiheit und Unabhängigkeit von jedem Einzelsouverän sich selbst Gesetze geben kann, sondern daß er durch die beidemalige Voranstellung dieses Falles vor den andern (sowohl S. Th. 1, 2, qu. 90, a. 3c wie 1, 2, qu. 97, a. 3 ad 3), ihn für den primären und natürlichen zu halten scheint. . . .“

Es ist unbegreiflich, daß *T.* diese Sätze schreiben konnte. Kann der *gerens vicem multitudinis* an dieser Stelle ein souveräner Fürst oder ein Volksbeauftragter sein, dann braucht hier die Staatsgewalt nicht naturrechtlich ursprünglich beim Volke zu liegen. Dann kann ein Fürst die Gewalt besitzen, ohne daß das Volk sie ihm übertragen hätte. Dann ist aber *T.*'s bisherige Interpretation der vorliegenden Stelle (vgl. unsere Ausführungen S. 324) völlig hinfällig. Man kann jetzt auch einfach nicht mehr verstehen, daß *T.* — in Anbetracht der, wie sich jetzt zeigt, doch auch von ihm erkannten eventuellen Bedeutung des *gerens vicem multitudinis* — das zweite *vel*-Glieder so ganz übersehen und bei

einer späteren Zitation unserer Thomasstelle (S. 88; vgl. S. 324 dieses Aufsatzes) sogar völlig auslassen konnte. Endlich kann man auch von hier aus nicht mehr verstehen, daß *T.* der Gemeinschaft gegenüber Einzelperson nur im Sinne von Privatperson faßte (S. 88), wenn er jetzt sogar einräumt, daß sie souverän sein könne. Wir sehen, es muß entgegen der Ansicht *T.*'s auf den Sinn des gerens *vicem multitudinis* das größte Gewicht gelegt werden.

Ebenso entschieden muß gegen *T.* betont werden, daß es in keiner Weise darauf ankommt, ob der Aquinate den Fall der Souveränität des Volkes für möglich hält, sondern darauf, ob dieser Fall bei ihm der einzig mögliche ist, ob alle Gewalt ursprünglich und naturrechtlich nur beim Volke liegen kann, also bei ihm liegen muß, wie doch *T.* vorher (S. 85 ff.) immer behauptet hat und auch später (S. 96 f.) wieder behauptet. Muß nämlich die Gewalt nicht naturrechtlich zunächst beim Volke liegen, dann ist der Standpunkt der Volkssouveränitätslehre aufgegeben.

Auch mit dem „scheint“ am Schluß des obigen Zitates tut *T.* seiner sonst so sicher vorgetragenen Meinung Abbruch. Freilich läßt sie sich auch mit dieser Einschränkung nicht halten. Der im Zitat angeführte Grund („beidemalige Voranstellung dieses Falles vor den andern“) vermag das „scheint“ nicht zu rechtfertigen (vgl. S. 6); noch weniger aber die an unser Zitat sich anschließende Berufung auf S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 corp.: „das Volksganze als der natürliche Nutznießer des *bonum commune*“ (S. 96). Diese Interpretation mußten wir durchaus ablehnen.

II. „Die staatliche Gemeinschaft als naturrechtlicher Träger der Staatsgewalt wegen ihrer Eigenart als lebendiger Organismus, dem die Staatsgewalt als immanente Selbstbewegungsmacht innewohnt.“ So *Tischleder* (S. 87).

Er bezieht sich auch für diese Auffassung zunächst wieder auf S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 corp. und ihre von uns bereits abgelehnte Interpretation. Er behauptet, Thomas schreibe hier „der *tota multitudo*, der staatlichen Gemeinschaft als Ganzem“, „ausdrücklich nach dem Beispiel und Vorbild eines jeden selbsttätigen lebendigen Organismus“ „Selbstbewegung und Selbstleitung ... zum selbsteigenen Ziele hin“ zu (S. 88), und fährt in unmittelbarem Anschluß an das Zitat seiner Berufungsstelle fort: „Diesen Ausführungen liegt unausgesprochen der Vergleich der staatlichen Gemeinschaft mit einem lebendigen Organismus, mit einer selbstmächtigen Persönlichkeit zugrunde, der es wesentlich ist, sich selbst auf ihr letztes Ziel hinzubewegen kraft immanenter Selbstleitungsgewalt ...“ (S. 88). Wie das „unausgesprochen“ zeigt, handelt es sich hier um eine Interpretation. Die aber kann der nicht gelten lassen, der mit uns *T.*'s ganze Interpretation dieser Stelle ablehnen muß, insbesondere noch in dem hier (S. 88) in Frage stehenden Beweisgang die einfache Streichung eines wesentlichen Satz-

teiles. *T.* schreibt nämlich (S. 88): „Thomas fragt: cuius est ordinare ad bonum commune? Und seine Antwort: ordinare aliquid in bonum commune est totius multitudinis; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius, cuius est proprius ille finis.“ Ein Vergleich mit dem Text bei Thomas zeigt aber, daß dessen Antwort wesentlich anders lautet; daß *T.* hier vor totius multitudinis das Wort „vel“ und nach multitudinis das ganze Satzglied: „vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis“ ausgelassen hat, was er durch Auslassungspunkte wenigstens hätte andeuten müssen. Gerade dieses zweite vel-Glied, das die Staatsgewalt in der Hand einer amtlichen, keineswegs notwendig vom Volke beauftragten Einzelperson vorsieht, macht es unmöglich, aus dieser Stelle heraus das Volksganze als eine wesentlich selbstmächtige Persönlichkeit mit immanenter Selbstleitungsgewalt zu erweisen und auf diesem Wege einen Volkssouveränitätsstandpunkt des hl. Thomas abzuleiten. Nichts zeigt wohl diese Unmöglichkeit deutlicher als die etwas gewaltsame Ausschaltung des zweiten vel-Gliedes.

Die zweite Thomasstelle, auf die *T.* sich stützt, steht S. th. 2, 1 q. 1 a. 2. Thomas überschreibt diesen Artikel: „Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae“ und erklärt es für der letzteren Eigenart, selbsttätig und selbstleitend sich zu ihrem von Vernunft und Wille erfaßten Ziele hinzubewegen (corp.). Hier ist weder der Gesichtspunkt des Organischen betont, noch wird von der staatlichen Gemeinschaft gehandelt. Daß Thomas auch letztere und nicht nur Einzelwesen unter natura (!) rationalis verstanden habe, läßt sich nicht dartun, wird von *T.* auch nicht behauptet. In diesem Artikel ist nämlich nur ganz gelegentlich einmal in einem Vergleich¹⁰, und zudem ganz zum Schluß, von der civitas die Rede. Hier hat aber nicht die Volksmenge, sondern ein „rector civitatis, qui intendit bonum commune“, also eine Einzelpersonlichkeit, die Staatsleitung. Dieser Umstand nähme sich, zumal bei der einzigen Erwähnung des Staatsganzen, merkwürdig genug aus im Verhältnis zum Sinn des Artikels, wenn dieser lehren würde, daß, wie die Einzelpersonlichkeit sich selbst zu ihrem Ziele hinlenke, so die Volksmenge der natürliche Träger der Staatsgewalt sei. Diese Stelle allein beweist darum noch nichts für *T.*'s zweite These. Zum Zwecke seiner Beweisführung muß er vielmehr das hier Gesagte auf die staatliche Gemeinschaft anwenden, die er als vernunftbegabte, aus lauter vernünftigen und freien Einzelpersonen zusammengesetzte Gesamtperson faßt. Er führt aus: „Indem nun der hl. Thomas aber der tota multitudo als vernunftbegabter Gesamtperson, die sich ja aus lauter vernunftbegabten, wahlfreien Personen zusammensetzt, wie der freien Einzelperson die Fähigkeit und das Recht zuspricht, sich selbst zu ihrem Ziel hinzulenken, und sie nicht, wie die vernunftlosen Wesen fremder und

¹⁰ Manifestum autem est, quod particulares causae moventur a causa universali; sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. S. th. 2, 1 q. 1 a. 2 ad 3.

äußerer Leitung unbedingt unterworfen sein läßt¹¹, so hat er damit einschlußweise die Gesamtperson der staatlichen Gemeinschaft nicht nur als Objekt, sondern als das naturrechtliche Subjekt der Staatsgewalt dargetan“ (S. 89).

Nach *T.* ist es ausdrückliche Lehre des hl. Thomas, daß die *tota multitudo* als eine aus lauter vernunftbegabten, wahlfreien Personen zusammengesetzte vernunftbegabte Gesamtperson zu fassen ist (vgl. auch S. 19). Davon kann aber in Wirklichkeit nicht die Rede sein. *Schilling* hat das in seinem in der Einleitung genannten Buche S. 49 ff. gegen *T.*'s Ausführungen S. 19 ff. eingehend dargetan. *T.* berücksichtigt zu sehr nur die seiner Ansicht günstigen Stellen, *Schilling* faßt auch die großen entgegenstehenden Schwierigkeiten ins Auge. Seine ruhig abwägenden Überlegungen faßt letzterer in folgendes Resultat zusammen: „Man wird also nur urteilen können: die organische Auffassung, die der hl. Thomas konsequent festhält, führt schließlich zu dem Gedanken der handlungsfähigen und willensfähigen Staatspersönlichkeit und setzt ihn in Wahrheit voraus; geleitet von dieser Auffassung ist Thomas vor Irrtümern und Einseitigkeiten bewahrt worden, aber es fehlt doch noch die volle und deutliche Ausprägung der für die Staatslehre so wichtigen Idee, eine Fortbildung des überlieferten Gedankengutes, die man von dem Theologen nicht ohne weiteres erwarten darf, obgleich Thomas, wohl nicht zuletzt unter dem Einfluß des Vorbildes der Kirche, jener Idee teilweise sehr nahe gekommen ist“ (S. 52). Ist aber die Auffassung des Staates als einer „vernunftbegabten Gesamtperson“ (*Tischleder* 89), „einer selbstmächtigen Persönlichkeit“ (*T.* 88) bei Thomas nicht durchaus sichergestellt, dann kann sie nicht als tragfähige Grundlage gelten für so weitgehende Folgerungen, wie *T.* sie aus ihr zieht: Er darf dann das von der Einzelperson Gesagte nicht ohne weiteres auf die staatliche Gemeinschaft anwenden, wie er es in der zitierten Stelle tut, und er kann aus der kritisierten Auffassung nicht einen Volkssouveränitätsstandpunkt des Aquinaten ableiten. Die Schlußfolgerung des zitierten Satzes, die *T.* mit Berufung auf S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 corp. gezogen hat (nämlich: die Gesamtperson der staatlichen Gemeinschaft als das naturrechtliche, d. i. das von Natur zunächst einzig autorisierte Subjekt der Staatsgewalt), ist auch deshalb abzulehnen, weil sie auch auf der dargelegten verfehlten Interpretation der angezogenen Stelle beruht.

In den Zitaten Seite 89 spricht *T.* mit Thomas Selbstbewegung im Sinne der Selbstführung oder Selbstleitung nur den vernunftbegabten, nicht auch den vernunftlosen Lebewesen zu, da nur erstere wie Ziel, so Weg erkennen und mit freiem Willen anstreben können. Daraus ergibt sich ganz klar, das Selbstleitung nicht aus dem Organischen, sondern nur aus dem Vernunftmoment hergeleitet werden kann, daß also auch die Persönlichkeit nicht auf Grund ihrer

¹¹ *T.* beruft sich hier unter Anm. 12 (vgl. S. 238) auf S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 corp.

organischen Beschaffenheit, sondern wegen ihrer Vernunftbegabtheit Selbstleitungsgewalt hat. Die Gesamtheit der Glieder leitet sich gar nicht selbst. „Unter den Gliedern des Körpers“, so schreibt Thomas¹², „ist eines das wichtigste, das die anderen bewegt, das Herz oder das Haupt“. Im übrigen ist nach Thomas natürlich die Seele die belebende Kraft des Körpers¹³.

Organismus und Vernunft müssen also für die hier in Frage stehende Selbstleitungsgewalt wohl unterschieden werden. Freilich auch sonst. Denn auf das Geistige kann der Begriff des Organischen keine Anwendung finden, weil der Geist keine Teile hat. Leider hält *T.* in seinen eigenen Beweisgängen Organismus und Persönlichkeit nicht scharf auseinander. An dieser Unklarheit leidet schon die bereits zitierte zweite These: „Die staatliche Gemeinschaft als naturrechtlicher Träger der Staatsgewalt wegen ihrer Eigenart als lebendiger Organismus, dem die Staatsgewalt als immanente Selbstbewegungsmacht innewohnt.“ Hier leitet *T.* aus dem organischen Charakter der staatlichen Gemeinschaft die naturrechtliche Selbstbewegungs- (gemeint ist: Selbstleitungs-) macht derselben, also die Volkssouveränität, ab. Nach obigen Ausführungen ist das nicht zulässig. Darum ist es auch sehr zu beanstanden, daß *T.* von der selbstmächtigen, mit Selbstleitungsgewalt ausgestatteten Persönlichkeit der staat-

¹² De reg. princ. I, 1. *T.* 33. Bezüglich der Schrift *De regimine principum* wurde neuerdings von *Jos. Anton Endres* (De reg. princ. des hl. Thomas von Aquin. In der Festschrift für Cl. Baeumker, Münster 1913, 261—267) die Echtheit auch von Buch I und Buch II, 1—4 wieder bestritten. *Endres'* Kritik hat sich aber nicht durchgesetzt. Als echt erkennen sie auch nach seiner Ablehnung u. a. an: *M. Grabmann*, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte d. Phil. d. M.-A., hrsg. von Baeumker XXII, 1—2), Münster 1920, 216 ff. *Ders.*, Thomas von Aquin. Kempten u. München ⁵ 1926, 19. *B. Geyer* in der von ihm hrsg. 11. Aufl. des II. Teiles (patrist. u. scholast. Philosophie) von Ueberwegs Grundriß der Geschichte d. Philosophie. Berlin 1928, 426. *Fr. Schreyvogel*, Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas v. Aquino (III. Band der „Herdflamme“, hrsg. von O. Spann). Jena 1923. Eine Übersetzung ins Französische erfuhr die Schrift in: *Du gouvernement royal*, trad. par *Claude Roguet* et l'abbé *Poupon*. Paris 1926. Diese Übersetzung eröffnet die Sammlung: *Les maîtres de la politique chrétienne*. *Tischleder* selbst schwankt in der Beurteilung der Schrift, die er aber weitgehend benutzt hat. Während er S. 112 ihre Echtheit bezweifelt, ebenso, aber schwächer, S. 233 Anm. 28, S. 15 und S. 110, nennt er S. 14 die „Annahme vieler Gelehrter“, nach der auch die beiden ersten Bücher (richtig muß es heißen: I—II, 4) „vom hl. Thomas stammen“, eine „begründete Annahme“. Ja, S. 35 bzw. S. 228 Anm. 6 und S. 70 bzw. S. 236 Anm. 42 bezieht er sich sogar auf De reg. princ. IV, 23 und S. 104 bzw. S. 240 Anm. 9 auf III, 7, während nach allgemeiner Annahme die Schrift ab II, 5 nicht als thomistisch gilt. Wir halten an der Authentizität von I—II, 4 fest, möchten aber trotzdem betonen, daß wir im vorliegenden Aufsatz nur solche Stellen zitiert haben und zu zitieren brauchten, die auch *T.* benutzt hat, mit Ausnahme der Stelle I, 5 in unserer Anm. 43, die aber nichts Entscheidendes zu belegen hat, und der in Anm. 41 letztzitierten Worte, die aber denselben Sinn haben, wie die erste Stelle dieser Anm., die auch *T.* anführt.

¹³ Vgl. S. th. 2, 2 q. 182 a. 2 ad 3; Comm. in Pol. 1, 3 „animal autem“; bes. aber in den Quaestiones disputatae die Quaestio „De anima“.

lichen Gemeinschaft behauptet, daß sie „von Natur aus, wie jeder Organismus, auch die Kräfte und Fähigkeiten (habe), selbsttätig und selbstmächtig ihre Selbstvervollkommnung und Selbstvollendung anzustreben“ (S. 88). Durch den Zusatz „wie jeder Organismus“ sind die Unterschiede zwischen Organismus und Persönlichkeit völlig verwischt. Wie kann man von jedem Organismus behaupten, er könne selbstmächtig seine Selbstvollendung anstreben? Das kann nur eine mit Vernunft und Wille begabte Persönlichkeit.

Aus dem organischen Charakter des Staates, der wegen seiner festen Verankerung in der thomistischen Staatslehre im Gegensatz zum Gedanken der Staatspersönlichkeit wohl ein sicherer Ausgangspunkt für weitere Schlüsse sein könnte, läßt sich bei Thomas nicht die naturrechtliche Souveränität des Volkganzen herleiten. Der physische Organismus weist nach dem Aquinaten vielmehr auf ein die Vielheit Beherrschendes, mit ihr keineswegs Identisches, sondern an ihrer Spitze Stehendes oder die Gesamtheit sogar Überraschendes, also auf ein monarchisches Prinzip hin, legt dieses zum mindesten sehr nahe. Die hier einschlägigen, von T. selbst S. 33 ff. zitierten Thomasstellen¹⁴ lassen darüber auch nicht den geringsten Zweifel. Der Sinn des Vergleiches zwischen dem physischen und moralischen Organismus verlangt aber selbst bei aller Würdigung der hier gegebenen Unterschiede die Anwendung des monarchischen Gedankens auch auf den moralischen Organismus. In diesem Punkte haben Troeltsch und Gierke, gegen die T. (S. 36) polemisiert, immerhin noch richtiger gesehen als dieser mit seiner völlig entgegengesetzten Ansicht (vgl. die zweite These und deren Begründung).

Die Grundtendenz der erwähnten Thomasstellen, wie wir dieselbe dargestellt haben, wird nicht getroffen durch T.'s Hinweis (S. 36), daß der Aquinate nicht die absolute, sondern nur eine relative Vorzüglichkeit der Monarchie lehre, sowohl in der theologischen Summe, wo er einer gemäßigten Monarchie den Vorzug gebe¹⁵ und auch die Möglichkeit einer republikanischen Staatsform zugebe¹⁶, wie in der Schrift „De regimine principum“, wo er die Monarchie nur aus Gründen praktischer Zweckmäßigkeit bevorzuge¹⁷. Dieser Hinweis trifft, wie gesagt, uns nicht. Denn wenn gemäßigte Monarchie, so doch Monarchie; und wenn Demokratie zulässig, so kann Monarchie immer noch die der Natur entsprechendere Staatsform sein. T.'s Auffassung aber über Thomas' Ausführungen in „De regimine principum“ ist völlig unhaltbar. Thomas untersucht hier gewiß die Frage, ob Ein- oder Vielherrschaft, vom Standpunkt der Zweckmäßigkeit aus, aber nicht von dem der „praktischen“, sondern dem der imma-

¹⁴ Sie stehen in unseren Anm. 12 und 13. Denselben Gedanken siehe De reg. pr. I, 2: in membrorum enim multitudine unum est, quod omnia movet, scilicet cor.

¹⁵ S. th. 2, 1 q. 105 a. 1 corp., wo Thomas die Monarchie für die beste hält, in der auch das aristokratische und das demokratische Element zur Geltung kommen.

¹⁶ S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 corp.; I. c. q. 97 a. 3 ad 3.

¹⁷ T. verweist auf De reg. pr. I, 2, 3, bes. 6.

nenten oder naturhaften Zweckmäßigkeit¹⁸ der staatlichen Gemeinschaft, nämlich vom Standpunkt des Gemeinwohls aus. Denn er gibt der Monarchie den Vorzug, weil sie am besten die Einheit, den Frieden verbürge („wegen der besseren Verbürgung der Einheit und Einheitlichkeit“ *T.* 36). Der innere Friede ist aber nicht ein bloß praktischer Zweck, sondern die *conditio sine qua non* des Gemeinwohls¹⁹. Die Monarchie bleibt also auch hiernach für Thomas die der Natur am meisten gemäße. Und so gliedert sich diese Überlegung durchaus der monarchischen Tendenz seiner Auffassung vom Organismus ein.

Daß Thomas die naturrechtliche Notwendigkeit der monarchischen Staatsform lehre, verneinen wir mit *T.* Denn der Zweck der staatlichen Gemeinschaft vermag nach Thomas wohl am besten, nicht aber ausschließlich durch die Monarchie erfüllt zu werden. Daß der Aquinate „die Naturgemäßheit der Monarchie nur im Sinne größerer Kongruenz“ (*S.* 36) lehre, können wir nur dann bejahen, wenn dieser Ausdruck in dem eben von uns dargelegten Sinne verstanden wird.

Wir müssen noch einmal zum organischen Charakter der staatlichen Gemeinschaft zurückkehren. Wie fern es Thomas lag, für einen gesellschaftlichen Organismus es als schlechthin wesentlich zu betrachten, daß die Leitungsgewalt zunächst bei der Gemeinschaft liege, wird noch besonders klar am Beispiel der kirchlichen Gemeinschaft. Auch sie ist nach Thomas (*S. th.* 3 q. 8 a. 1 corp.: *tota ecclesia . . . unum corpus mysticum*; vgl. *l. c.* a. 3 usw.) ein Organismus. Die Leitungsgewalt ruht hier beim Papst, aber ohne daß dieser sie von der Gemeinschaft empfangen hätte. Das allein zeigt aber — alle sonstigen wesentlichen Unterschiede zwischen kirchlicher und staatlicher Gemeinschaft bleiben hier völlig außer Betracht — ganz klar, daß der Vergleich mit einem Organismus noch keineswegs besagt, die Gemeinschaft wäre der naturrechtliche Träger der Leitungsgewalt. Daß der Ausdruck „*vicem vel personam gerens multitudinis*“, den Thomas vom Staatsleiter gebraucht²⁰, „nicht notwendig und an sich einen vom Volke abhängigen Volksbeauftragten bezeichnet“, da Thomas auch den Papst „*vicem gerens ecclesiae*“ nennt, wobei aber, wie gezeigt, in keiner Weise an eine Übertragung der Gewalt durch die kirchliche Gemeinschaft gedacht werden kann, erwähnt auch *T.* (*S.* 95). Er irrt aber, wenn er meint, der Gegner der gemäßigten Volkssouveränitätslehre müsse annehmen, daß „der Träger der rein natürlichen weltlichen Gewalt auch wie der Papst sie

¹⁸ *De reg. pr.* I, 2 heißt es prinzipiell: *Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius; hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem, quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures, sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium.*

¹⁹ *De reg. pr.* I, 2; vgl. *S. c. g.* 4, 76, wo Ruhe und Friede geradezu als Zweck der Regierung bezeichnet werden. Bei *T.* *S.* 35.

²⁰ *S. th.* 2, 1 q. 90 a. 3 corp.: q. 97 a. 3 ad 3.

unmittelbar von Gott ... empfangen“ (S. 95). Das ist durchaus nicht notwendig, wie schon *Cathrein*²¹ eingehend dargelegt hat.

Man darf das Bild vom Organismus nicht pressen. Es hat seine Bedeutung in Bezug auf den allgemeinen Aufbau der Gesellschaft, auf das Gliedschaftsverhältnis der einzelnen und deren Beziehung zur Gemeinschaft. Eine Erweiterung des Gemeinschaftsorganismus zur Staatspersönlichkeit mußten wir gegen *T.* ablehnen. Mit ihm halten auch wir es für verfehlt, die Analogie zwischen physischem und staatlichem Organismus dahin weiterzuführen, daß die einzelnen Glieder des Gesellschaftskörpers mit denen des physischen Körpers verglichen werden, wie das etwa *Joh. von Salisbury* tut²². Das wird vom Sinn des organischen Staatsgedankens nicht gefordert und ist, abgesehen von gewissen ganz entfernten und ganz allgemeinen Analogien, die auf dem Bedeutungsunterschied der Glieder beruhen, auch gar nicht möglich. *T.* übertreibt aber wieder, wenn er, gegen *Th. Meyer* polemisierend, nicht einmal dessen Vergleich des Trägers der staatlichen Autorität mit dem Gehirn oder Haupte zulassen will, da *Meyer* sonst auch angeben müsse, wer die Funktion der Hände oder Füße usw. zu erfüllen hätte. „Das wäre aber der beste Weg, den trefflichen Vergleich zur Geschmacklosigkeit herabzuwürdigen“ (S. 91). Wir glauben nicht, daß *Meyers* Vergleich diese Konsequenz nach sich zieht. Sonst dürfte auch Paulus bei seinem Vergleich der kirchlichen Gemeinschaft mit den Gliedern des Corpus Christi mysticum es nicht wagen, Christus als das Haupt dieses mystischen Leibes zu bezeichnen (Eph 1, 22 f.; 5, 23; Kol 1, 18).

III. „Die staatliche Gemeinschaft als naturrechtlicher Träger der Staatsgewalt auf Grund ihres natürlichen Freiheitsrechtes.“ So wiederum *Tischleder* (S. 92).

Nach ihm ist die Volkssouveränität „ebenso sicher das Ursprüngliche, als die private und persönliche Freiheit der Sklaverei vorausgeht“ (S. 93). Die Berechtigung der Anwendung der persönlichen „Freiheit bzw. Unfreiheit auf die Gesamtperson des Staates“ (S. 94) sieht *T.* in der thomistischen Unterscheidung zwischen der freien Volksmenge, die sich selbst Gesetze geben kann, und der unfreien, die diese Gewalt nicht hat. Es handelt sich um die Stelle S. th. 2, 1 q. 97 a. 3 ad 3.²³ Die Berechtigung dieser Anwendung muß aber verneint werden.

²¹ Moralphilosophie, Leipzig 1924, II, 513 ff.

²² Polycr. V, 1 ff. Vgl. *Paul Gennrich*, Die Staats- und Kirchenlehre Johannes von Salisbury. Gotha 1894. 17.

²³ Die Stelle lautet: Multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. — Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis: unde, licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. — Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur, ad quos pertinet multitudini legem imponere: ex hoc enim ipso videntur approbare, quod consuetudo introduxit.

Von Sklaverei ist in dem ganzen Artikel auch nicht ein einziges Mal die Rede²⁴. Ferner ist nach Thomas jeder Mensch von Natur aus frei, nicht aber jedes Volk. Letzteres besagt doch gerade die „scharfe Unterscheidung“ (S. 93): wenn das Volk frei ist — wenn es nicht frei ist. Damit stehen wir allerdings am entscheidenden, aber strittigen Punkt. T. behauptet — wiederum vom Vergleich mit der Sklaverei aus —, daß nach Thomas die Gesamtperson (!) des Staates von Natur stets frei sei, und folgert dann, sie könne „zur multitudo non habens liberam potestatem erst werden auf Grund späterer, sekundärer Ereignisse, die, wenn sie auch nicht der Natur widersprechen, vielmehr infolge konkreter Umstände als angemessene und naheliegende Ergänzung der Natur erscheinen, doch ein positives, menschliches Eingreifen nötig machen und voraussetzen“ (S. 97). Zu einer solchen Auffassung gibt aber die Thomasstelle selbst keinen Anlaß. Sie ist lediglich Interpretation, und zwar hier insbesondere auf Grund eines an die Stelle herangetragenen, von Thomas selbst aber in keiner Weise nahegelegten Vergleichs mit der Sklaverei. Aus dem Gegensatz „frei — nicht frei“ muß bei T. folgerichtig jetzt ein „frei — nicht mehr frei“ werden²⁵. Zu einer so wesentlichen Umdeutung müßte natürlich der Text selber eine vollgültige Handhabe bieten. Bei einer philologisch exakten Interpretation desselben berechtigt aber nichts zu der Annahme, daß Thomas den Zustand der Freiheit eines Volkes als naturgegeben, den der Unfreiheit dagegen als später geworden gemeint hat. Ja, man genügt der Stelle sogar vollkommen, wenn man annimmt, daß es sich hier um rein tatsächliche Verhältnisse handelt, bei denen die Frage nach der ursprünglichen, naturrechtlichen Freiheit bzw. Unfreiheit überhaupt keine Rolle spielt.

T. glaubt auf Grund dieser Stelle insbesondere gegen *Th. Meyer*²⁶ und *Cathrein*²⁷ feststellen zu müssen, daß „der vicem oder personam gerens multitudinis wenigstens in dem einen Fall nicht ... ganz allgemein und unbestimmt nur die amtliche, öffentliche Person ist, der die Sorge für die Gesamtheit obliegt ohne Rücksicht auf Ernennung durch das Volk oder unmittelbare Bezeichnung durch Gott, vielmehr der Volksbeauftragte im eigentlichen Sinne des Wortes, dessen Gewalt in jedem Augenblick der höheren Autorität des freien Volksganzen untersteht und darum widerruflich und begrenzt und in ihrer Ausübung dem Volk verantwortlich ist“ (S. 95).

²⁴ T. schreibt (S. 109) bezüglich einer anderen Frage: „Doch gestehe ich zu, daß diese Frage offen bleibt, da Thomas nicht mit klaren, unzweideutigen Worten das selber sagt.“ Dieser richtige Grundsatz hätte hier nicht außer acht gelassen werden dürfen.

²⁵ So unterstellt T. später (S. 100) tatsächlich dem Aquinaten einfach „die ausdrückliche Unterscheidung der freien staatlichen Gemeinschaft, die sich selbst Gesetze geben kann, von der unfreien, die diese Befugnis nicht mehr hat“.

²⁶ *Institutiones iuris nat.* Friburgi Br. 1900, II, n. 420 p. 388.

²⁷ *Moralphilosophie* II, 502 (Ausgabe 1911, nach der *Tischleder* noch zitieren mußte).

Dazu ist zu sagen: *Meyer* behandelt im Anschluß an die bekannte Stelle S. th. 2, 1 q. 90 a. 3 corp. die Frage: Woher kommt nach Thomas jedwedem Staatsoberhaupt die Bezeichnung „vicem gerens totius multitudinis“ zu? Diese Frage ist ganz prinzipiell gemeint, geht auf den letzten Grund, das „philosophische Prinzip“, handelt in keiner Weise, „weder direkt noch indirekt“ „de proxima origine potestatis publicae“, ist also keine historische Frage, sieht auch vollständig von jeder bestimmten Staatsform ab. Die Antwort lautet ebenso prinzipiell: „tantum ratione muneris, quo tenetur totius societatis personam agere, eiusque commune bonum curare“. In seinem Amte liegt also der letzte prinzipielle Grund, warum jedwedem Oberhaupt „vicem gerens totius multitudinis“ genannt wird. Das würde sogar gelten für den Fall, daß ein Herrscher „forte directo Dei interventu institutus esset“. Dann gilt es natürlich erst recht, wenn das Volk die Gewalt übertrug. Daß *Meyer* letztere Möglichkeit überhaupt bestritten hätte, folgt aus seinen Darlegungen in keiner Weise. Nur hat ein solch geschichtliches Moment bei seiner betont ausschließlich philosophischen Betrachtung keine Bedeutung. *T.* hält es also *Meyer* zu Unrecht vor, daß er „ohne Rücksicht auf Ernennung durch das Volk oder unmittelbare Bezeichnung durch Gott“ den vicem gerens multitudinis definiere. Und wenn *T.* betont, „wenigstens in dem einen Falle“ sei der vicem gerens multitudinis bei Thomas „der Volksbeauftragte im eigentlichen Sinne des Wortes“, so wird *Meyer* auch das nicht leugnen, wenn „im eigentlichen Sinne“ tatsächlich und nicht philosophisch verstanden werden soll. So nämlich ist ja wohl der „eine Fall“ bei Thomas (S. th. 2, 1 q. 97 a. 3 ad 3) gemeint. *Meyer* aber hatte es mit der historischen Frage überhaupt nicht zu tun. Was *Cathrein* betrifft, so genügt die Bemerkung, daß er die Möglichkeit einer Übertragung der Gewalt durch das Volk ausdrücklich anerkennt. Er bestreitet nur die Berechtigung, „allgemein und ausnahmslos von einer Übertragung der Staatsgewalt von seiten des Volkes zu reden“²⁸.

Übrigens vermöchte *T.* mit seiner Feststellung, auch wenn sie zu Recht bestände, nichts Entscheidendes gegen die Gegner der Volkssouveränitätslehre. Er hätte im besten Falle eine Übertreibung derselben zurückgewiesen. Denn seine Gegner brauchen gar nicht die Möglichkeit, sondern nur die Notwendigkeit der ursprünglichen Souveränität des Volkes zu bestreiten. Er selbst müßte also schon zeigen, was er ja sonst auch versucht, daß nach Thomas ursprünglich und naturrechtlich alle Gewalt beim Volke liegen muß. Daß das aber nicht die Ansicht des Aquinaten ist, läßt sich gerade aus vorliegender Thomasstelle (s. Anm. 23) klar beweisen. *T.* erkennt, wie bereits gezeigt, völlig, daß der erwähnten Möglichkeit ursprünglicher Freiheit des Volkes von Thomas die andere Möglichkeit ursprünglicher Unfreiheit gegenübergestellt wird. Ist das aber so, dann ist das Volk nicht prinzipiell der unmittelbare, primäre Träger der Staatsgewalt und der Einzelsouverän nicht prinzipiell Volksbeauftragter.

²⁸ A. a. O. § II, 513 f., in der von *Tischleder* benutzten V. Auflage (1911) S. 503 f.

T. (S. 92; vgl. auch S. 97 f.) findet es weiterhin der Lehre des Aquinaten insbesondere von dem wesentlichen Unterschied zwischen legaler Gerechtigkeit und Privatrecht widersprechend, daß eine Einzelperson von Natur aus, also ohne daß ihr diese Gewalt irgendwie vom Gesellschaftsganzen als deren natürlichem und primärem Inhaber übertragen worden sei, Trägerin der staatlichen Gewalt sein könne. Diese Überlegung fußt auf der bereits kritisierten Interpretation von S. th. 2, 1 q. 90 a. 3, daß „einzig und allein“ dem Staatsganzen natürlicherweise die Sorge für das Gemeinwohl und damit die Staatsgewalt anvertraut wäre, daß also jede Einzelperson vor ihrer Beauftragung durch das Volksganze nur Privatperson sein könnte. Wir mußten diese Deutung aber ablehnen, sahen vielmehr, daß Thomas scharf zwischen privater und öffentlicher Einzelperson unterscheidet, und zwar ohne daß er den amtlichen Charakter der letzteren an die von *T.* gestellte Bedingung, Beauftragung durch das Volk, geknüpft hätte. Was nun den von *T.* betonten Widerspruch angeht, so würde er für den Fall, daß die Einzelperson vor ihrer Beauftragung durch das Volk nur Privatperson sein könnte, zu Recht bestehen. Dann würde gelten, daß eine Einzelperson „nach der Lehre des hl. Thomas als solche nur ein gleichwertiges Teilglied am Gesellschaftsganzen ohne jede metaphysische oder juristische Superiorität gegenüber den anderen Gliedern des Organismus ist“ (S. 92). Das alles gilt aber nicht, und der Widerspruch ist behoben, wenn die Einzelperson auch ohne Beauftragung durch das Volk öffentliche Person sein kann.

T. (S. 96 f.) sieht auch in der Bezeichnung der Seele als Wesensform des organischen Körpers und in der Übertragung dieses Wesensverhältnisses auf das Verhältnis der Autorität zum Staatskörper einen Beweis, daß Thomas auf dem Standpunkt der Volkssouveränität stehe. Voraussetzung für die Schlüssigkeit dieses Beweises ist aber nun offenbar, daß jene „Übertragung“ von Thomas auch wirklich vorgenommen worden wäre. Das ist aber in der Stelle, auf die *T.* sich beruft (Comm. in I Cor. 12, 3), nicht der Fall. Doch sehen wir hiervon einmal ab. Wesentlich für den Vergleich, wenn Thomas ihn hätte, wäre auch nach *T.*, „daß dem moralischen Organismus des Staates vom ersten Augenblick seines Daseins an die Gewalt als die ihn natürlicherweise informierende und aktivierende Seele ebenso unmittelbar einerschaffen sein muß, wie die Seele dem Menschenleibe, die auch mit dessen erster Erschaffung und nicht auf Grund späterer, von seiner Natur verschiedener Bedingungen ihm mitgeteilt wird“ (S. 96). Das alles würde aber auch ohne Annahme der Volkssouveränität zutreffen. Die Staatsautorität ist so unmittelbar da wie die Seele. Sie stammt doch auch nach der gemäßigten Volkssouveränitätslehre von Gott, aber nicht wie die Seele durch besonderen Schöpfungsakt, sondern als naturgemäße Erfüllung einer Forderung der gottgewollten sittlichen Ordnung. Ohne Autorität ist nämlich ein Staat nicht einen Augenblick denkbar. Sie ist aber dem staatlichen Organismus genau so gut „unmittelbar einerschaffen“, wenn sie beim

Stammvater als dem geborenen Richter und Regenten²⁹ wie wenn sie beim Volke ruht. „Ein zur Staatsschöpfung hinzukommender nochmaliger Eingriff Gottes“ (S. 96), der beim Leib-Seele-Verhältnis keine Parallele hätte, ist auch in letzterem Falle in keiner Weise nötig. Es sei aber nochmals darauf hingewiesen, daß Thomas den Vergleich des Leib-Seele-Verhältnisses mit dem von Staatskörper und Staatsgewalt, auf dem die ganze Argumentation *T.*'s beruht, gar nicht hat.

Unklar und darum mißverständlich ist auch die mit Berufung auf S. th. 2, 1 q. 94 a. 5 ad 3 gemachte Bemerkung *T.*'s (S. 97), Thomas nenne den Staat „wie die Kleidung naturrechtlich“. Denn sie führt fast notwendig zu der Auffassung, Thomas habe tatsächlich diesen Vergleich angestellt. Davon kann aber wiederum keine Rede sein. An der bemerkten Stelle wird gesagt, daß Nacktheit wie auch Freiheit und gemeinsamer Besitz insofern „von Natur“ („de iure naturali“) genannt werden könnten, als ihr Gegenteil: Kleidung, Sklaverei, Eigentum nicht von Natur, sondern durch künstliche Erfindung der Vernunft eingeführt wären. Thomas meint: Kleidung usw. sind nicht Naturgegebenheiten, sondern Produkte vernünftiger Überlegung der Menschen; aber doch, wie Thomas anderwärts ausführt, in sekundärem Sinne naturgeforderte Produkte. Insofern nun auch der Staat — durchaus im Sinne des Aquinaten — kein fertiges Naturprodukt, sondern eine in freier sittlicher Tätigkeit auf Grund der menschlichen Natur erfolgende Schöpfung der Menschen ist (*T.* 97), kann man ihn gewiß einmal mit der Kleidung vergleichen, wird dann aber sofort das vergleichende „Wie“ sehr einschränken müssen, da beide keineswegs auf derselben Stufe naturrechtlicher Forderung stehen. Vor allem aber muß noch einmal betont werden, daß *T.* sich für diesen Vergleich nicht auf oben genannte Thomasstelle berufen kann.

Wenn auch die Auffassung des Staates als einer auf Grund der menschlichen Vernunft erfolgenden freien Schöpfung der Menschen durchaus thomistisch ist, so bleibt doch noch die entscheidende Frage offen, ob die schaffenden Menschen bei Thomas einfach mit dem Volksganzen gleichgesetzt werden

²⁹ *T.* (S. 98) schreibt: „Aber das Recht auf die politische Gewalt floß dann nicht aus diesem rein privatrechtlichen Titel, daß der betreffende Fürst Haupt der Sippe war, sondern gründet sich auf die faktische Anerkennung durch das Volksganze.“ Er beruft sich für den ersten Teil des Satzes auf *Hertling* (Recht, Staat usw. 1918, 66; Art. „Staat“ im Staatslex. der Görresges. ³ u. ⁴ 1911, 1360). Das ist berechtigt. Denn *Hertling* schreibt an der erstzitierten Stelle: „Aber Staatsoberhaupt ist er (scil. der Patriarch) alsdann nicht, weil er der gemeinsame Stammvater“ ist. Wenn *Hertling* aber fortfährt: „sondern weil er das oberste Organ des die einzelnen Häuser und Familien umschließenden Gemeinschaftslebens ist“, so ist das keineswegs im Sinne der Volkssouveränitätslehre gedacht, wie man nach der Berufung *Tischleders* auf ihn meinen könnte. *Hertling* steht der Volkssouveränitätslehre völlig ablehnend gegenüber. *T.* hat ihn ja auch selber wiederholt (Die Staatslehre Leos XIII., 473 Anm. 45; Ursprung und Träger der Staatsgewalt, 201) als Gegner dieser Lehre bezeichnet unter Hinweis auf Art. „Staatsgewalt“ im Staatslexikon IV (1911) und Recht, Staat usw. 64.

dürfen, wie *T.* sowohl für die Gründung des Staates wie für die Bestimmung des Herrschers ohne weiteres annimmt (S. 97 letzter Abschn., erster Satz). *T.* zitiert die Worte des Aquinaten: „Dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano³⁰, quod est ex naturali ratione oder, wie es heißt, de iure gentium³¹, quod est ius humanum“. Wenn diese Worte nach *T.* (a. a. O.) die Ansicht *Th. Meyers*³² von der in gewissen Fällen möglichen „unmittelbaren Bestimmung des Gewaltinhabers durch naturrechtliche Fakta“ ausschließen, dann schließen sie seine eigene Ansicht von der Souveränität des Volksganzen noch nicht ein.

Nicht ihrem Zusammenhang nach, dem die Frage der Volkssouveränität völlig fremd ist. Denn an den zitierten Stellen untersucht Thomas die Frage, ob ein ungläubiger³³, bzw. ein vom Glauben abgefallener Fürst³⁴ die Herrschaft über gläubige Untertanen führen kann. Zur Beantwortung weist er darauf hin, daß der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen auf göttlichem Recht beruhe, die Herrschaft aber auf menschlichem Recht, genauer: auf dem ius gentium. Ius autem divinum — das ist der für die Lösung entscheidende Satz — quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione³⁵.

Aber auch nicht ihrem Wortlaute nach, der hier lediglich die Herrschaft als menschlichen Rechts bezeichnet, ohne auch nur irgendwie auf den Inhalt oder den ursprünglichen Träger dieses Rechts einzugehen³⁶. Daß es im Sinne der Übertragungstheorie aufzufassen und das Volksganze sein primärer Träger sei, wird von *T.* einfach angenommen, wäre aber zu beweisen. *Cathrein* zeigt, offenbar unter Berücksichtigung der hier gemeinten Thomasstelle, daß auch bei Ablehnung der Volkssouveränitäts- und Übertragungstheorie der Träger der Staatsgewalt diese nur kraft menschlichen Rechts haben kann, „allerdings nicht immer durch Vertrag oder Wahl, wohl aber durch eine Reihe von Tatsachen, welche im einzelnen vom freien Willen der Menschen abhängen und in ihrer Gesamtheit eben bewirken, daß eine Menge von Familien dauernd miteinander vereinigt ist, und daß auch nur eine Person die politische Gewalt hic et nunc innehaben kann, wenn sie will“³⁷.

Hier sei auch hingewiesen auf eine Stelle aus Thomas' Kommentar zur Aristotelischen Politik (I, 1 „propter quod“). Thomas führt hier aus: „quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quaelibet civitas regebatur a rege . . . quia omnis domus regitur ab aliquo anti-

³⁰ S. th. 2, 2 q. 10 a. 10 corp.

³¹ I. c. q. 12 a. 2 corp.

³² Instit. iur. nat. II, 378.

³³ S. th. q. 10 a. 10.

³⁴ I. c. q. 12 a. 2.

³⁵ I. c. q. 10 a. 10 corp.; in demselben Sinne I. c. q. 12 a. 2 corp.

³⁶ *T.* bringt selbst an anderer Stelle (S. 44) seines Buches Zusammenhang und Wortlaut dieser Stelle.

³⁷ Moralphilosophie ⁶ II, 513 ff.

quissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo, qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege ... Ideo autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitates, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes ... Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.“ Sicher ist auch Thomas überzeugt, daß dieses „processit“ auch durch menschliche Mitwirkung erfolgte. Ganz allgemein gilt ihm doch der erwähnte Satz, daß die Herrschaft menschlichen Rechtes sei. Da kann der hier besprochene Fall keine Ausnahme machen. Aber daß der König nur durch Gewaltübertragung seitens des Volkes, sei es auch durch eine stillschweigende, in den Besitz seiner Herrschaft gelangen könne, ist auch nicht mit einem Worte angedeutet, dürfte sogar dem ganzen Tenor der Stelle mehr fremd als entsprechend sein. Ganz abgesehen davon, daß Thomas eine solche Behauptung, wie gezeigt, auch sonst nirgends ausgesprochen hat.

Wir glauben im Vorhergehenden eingehend begründet zu haben, warum uns *T.*'s Interpretationen nicht davon überzeugen konnten, daß Thomas ein Vertreter der gemäßigten Volkssouveränitätslehre sei. Gegen diese Ansicht sprechen aber auch noch folgende schwerwiegende Momente: *T.* stellt bedauernd fest: „Über die Art und Weise, wie die Staatsgewalt von der Staatsgemeinschaft auf den Einzelträger rechtlich geschehen müsse, damit dieser in Wahrheit und Gerechtigkeit die Person der staatlichen Gemeinschaft vertreten und in sich verkörpern kann (personam gerit multitudinis), hat Thomas leider sich nicht ausdrücklich verbreitet“ (S. 100). Richtiger ist: ... hat Thomas nichts gesagt. Drängt aber nicht diese Unterlassung — wenn schon der Umstand bedenklich ist, daß Thomas nirgends ausdrücklich die Volkssouveränität lehrt — geradezu zu der Folgerung, daß Thomas eben nicht auf dem Standpunkt der Volkssouveränitätslehre steht? Wie könnte er sonst bei seiner Gründlichkeit an dieser Kernfrage vorübergegangen sein? Die von *T.* (S. 100) angeführten, in gewissem Maße als Ersatz für diesen Ausfall gedachten Beweismomente, in denen er die Notwendigkeit der Zustimmung des Volksganzen bei der gerechten Übertragung der Gewalt darzutun sucht, sind zum Teil nicht zwingend, was schon *T.*'s Darstellung erkennen läßt; zum Teil fordern sie sogar den schärfsten Widerspruch heraus. Alle haben sie den unbewiesenen Volkssouveränitätsstandpunkt des Aquinaten zur Voraussetzung. Thomas' „Verwerfung jeder ungerechten Gewaltanmaßung und ausdrückliche Ermächtigung der staatlichen Gemeinschaft zum aktiven Widerstand gegen den Usurpator und Unterdrücker ihrer Freiheit“ (S. 100) würde nur dann die Zustimmung des Volkes als notwendig beweisen, wenn die Gewalt auf rechtem Wege nur über das Volk zu erlangen wäre, also vom Standpunkt der Volkssouveränität aus. Dasselbe gilt von dem Beweismomente: die Privatperson müsse, da sie es von Natur aus nicht ist, doch

irgendwie zur öffentlichen, amtlichen Person werden. Das aber könne nur durch freie Zustimmung des Volkes geschehen, da nur dieses naturrechtlicher Träger der Staatsgewalt sei. Weiter meint T.: „Auch die ausdrückliche und ausschließliche Erwähnung des Wahlkönigtums, wo von der Konstituierung des monarchischen Regiments die Rede ist, und der dringende Rat, eine gemischte Staatsform zu wählen, zu dem ausgesprochenen Zweck, die königliche Gewalt einzuschränken und durch verfassungsrechtliche Kautelen von jeder tyrannischen Ausschreitung möglichst fernzuhalten, begünstigen stark die Annahme, daß Thomas die Festlegung der Staatsform überhaupt wie die Einzelausprägung der Verfassung als Aufgabe und Befugnis der staatlichen Gemeinschaft ansieht, da es sich dabei auch ausschließlich um ihr Wohl und Wehe handelt. Auf jeden Fall ist der Nachweis nicht zu erbringen, daß Thomas die Verfassung und die durch sie garantierte Teilnahme des Volkes an der Bestimmung seiner Geschicke lediglich als eine Gnade des Monarchen ansieht“ (S. 100).

Dazu ist zu sagen: Der letzte Satz lenkt bei. Er charakterisiert ebenso wie die Worte „begünstigen stark die Annahme“ die vorausgegangenen Momente immerhin nur als mögliche Annahmen, nicht als eigentliche Beweise. Wenn der gemeinte Nachweis nicht zu erbringen ist, so ist das für T. kein Plus und für seine Gegner kein Minus. Daß Bestimmung und Ausprägung der Verfassung bei Thomas Recht des Volkes sein können und nicht lediglich eine Gnade des Monarchen sein müssen, beweist noch nichts zugunsten T.'s. Er müßte schon zeigen können, daß dieses Recht naturgemäß lediglich beim Volke liegen kann, also bei ihm liegen muß. — Die „ausschließliche Erwähnung des Wahlkönigtums“ (De reg. pr. I, 6) würde erst dann für T. sprechen, wenn dieser zeigen könnte, daß sich Thomas hier das Wahlrecht in der Hand des Volkes denkt. Der Satz: „Primum autem est necessarium, ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare“ und die unmittelbar folgende Erwähnung der Auserwählung des zweiten Königs Israels durch Gott vermögen aber nicht den Eindruck zu erwecken, als habe Thomas hier an eine Königswahl durch das Volk gedacht. T. möchte auch aus den Ausführungen desselben Kapitels über das aktive Widerstandsrecht gegen den Tyrannen folgern, daß Thomas nur ein durch freie Wahl des Volkes entstehendes Königtum gekannt und anerkannt habe. Er schreibt: „Überdies sollte man gerade hier eine erschöpfende Darstellung der ganzen Frage des aktiven Widerstandes erwarten. Denn nachdem einmal gesagt ist, „wenn das Volk das Recht der Königswahl hat, dann darf es vorgehen“, legt sich doch sofort die Frage nahe, was das Volk tun solle, das dieses Recht sich zufällig nicht gewahrt hat? Soll dieses dem Tyrannen wehrlos ausgeliefert sein? Diese Frage wäre dann einfachhin übergangen. Ob nicht darum die Lösung so zu suchen ist, daß ein anderes als durch freie Wahl des Volkes entstehendes Königtum vom Verfasser gar nicht gekannt und anerkannt wird, und daß er darum eine andere Möglich-

keit auch für die Tyrannenabsetzung gar nicht eigens berücksichtigt?“ (S. 111.) Aber Thomas hat doch an unserer Stelle ausdrücklich neben dem Fall, daß das Recht, den König zu wählen und abzusetzen, beim Volke liegt, eine andere Möglichkeit erwähnt, nämlich: „Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam.“ Dieser superior könnte etwa ein Kaiser sein, wie Thomas an dem Beispiel des jüdischen Königs Archelaus und der römischen Kaiser Augustus bzw. Tiberius erläutert. Die Frage, was das Volk tun solle, das sich das Recht der Königswahl „zufällig nicht gewahrt hat“, legt sich nur dann nahe, und ihr Ausfall wird nur dann als Schwierigkeit empfunden, wenn man mit *T.* der Meinung ist, Thomas kenne und anerkenne nur ein durch freie Wahl des Volkes entstehendes Königtum. Letztere Meinung ist demnach in unserer Stelle, wie das „sich zufällig nicht gewahrt hat“ deutlich zeigt, weniger Konsequenz, wie *T.* meint, als vielmehr Voraussetzung. Nimmt man den ganzen Text der Stelle, dann hat Thomas nichts übersehen: der Möglichkeit, „wenn das Volk das Recht der Königswahl hat, dann darf es vorgehen“, stellt er die andere Möglichkeit gegenüber, wenn ein superior das Recht der Einsetzung und Absetzung des Königs hat, dann muß er gegen den Tyrannen vorgehen. Angesichts dieser beiden von Thomas erwähnten Möglichkeiten würde *T.*'s Meinung, daß Thomas nur ein durch freie Wahl des Volkes entstehendes Königtum gekannt und anerkannt habe, voraussetzen, daß der superior seine Rechte vom Volke übertragen bekommen hätte. Daß das so sei, deutet Thomas aber auch nicht mit einem einzigen Worte an. Thomas könnte doch auch nicht sagen: „Wenn das Volk das Recht der Königswahl hat, darf es vorgehen“, wenn er im Grunde nur diesen einen Fall gekannt und anerkannt hätte, wenn das Volk also immer das Recht hätte, vorzugehen. Statt „wenn“ müßte es dann heißen „da“ oder „weil“.

Bei Behandlung der Frage nach dem Widerstandsrecht des Volkes macht *T.* S. 110 unerwartet noch eine gelegentliche, aber doch wichtige Bemerkung, die eigentlich als seine präziseste Antwort auf die Frage nach der Art der Gewaltübertragung anzusehen ist. Im Anschluß an *De reg. pr.* I, 6 führt er aus: „Damit ein tyrannisches Regiment von vornherein gar nicht aufkommen kann, müßten Vorkehrungen getroffen werden einmal durch die Wahl der rechten Persönlichkeit, die durch ihren ganzen Charakter die Bürgschaft eines gerechten Regimentes bietet, dann aber vor allem in weiser Beschränkung der königlichen Gewalt durch entsprechende Rechtsvorbehalte. Beides ist aber nur möglich bei wenigstens ursprünglicher Königswahl durch das Volk, die damit als der gewöhnliche Weg der Gewaltübertragung angenommen zu sein scheint.“ Wir zeigten schon oben, daß die Worte, der König sei zu wählen „ab illis, ad quos hoc spectat officium“ und der Hinweis auf Davids Erwählung durch Gott nicht darauf hindeuten, daß Thomas hier im Volke den eigentlichen Träger des Königswahlrechtes sieht; dann auch nicht den ursprünglichen Träger.

Sollte *T.*, was bei seiner Intention und auch nach seinen Ausführungen S. 111 naheliegt, „ursprünglich“ hier im Sinne der Souveränitätslehre meinen, so dürfte sich auch das aus vorliegender Stelle nicht belegen lassen. Darum könnte aus ihr auch nichts für den Modus einer ursprünglichen (im Sinne der Volkssouveränitätslehre) Gewaltübertragung eruiert werden.

Sehr bedenklich für *T.*'s These ist dann folgendes: Wenn nach Thomas das Volksganze naturrechtlicher Träger der Staatsgewalt wäre, dann müßte er doch konsequenterweise die Demokratie für die naturgemäße, weil naturrechtlich am tiefsten fundierte Staatsform halten. Und ferner: Thomas nimmt den Wertmaßstab für eine Staatsform vom Gemeinwohl her³⁸. Läge nun die Sorge für das Gemeinwohl nach Thomas naturrechtlich notwendig zunächst beim Volke selbst, dann wäre wiederum nicht einzusehen, warum nicht die Demokratie von Thomas als die der Natur am meisten entsprechende ursprüngliche Staatsform bezeichnet wird. Tatsächlich erklärt er³⁹, und zwar sowohl in der theologischen wie philosophischen Summe und in der Schrift *De regimine principum*, die Monarchie für die „naturgemäße“, „zweckmäßigere“ im Sinne des immanenten Staatszweckes und räumt ihr vor allen anderen den Vorrang ein. Und zwar aus einer Reihe von Gründen, die er insbesondere in seiner Schrift *De regimine principum*⁴⁰ unabhängig von Aristoteles darlegt. Die Einherrschaft garantiert am besten im Volke sowohl wie in der Regierung das hohe Gut des Friedens, die *conditio sine qua non* des Gemeinwohls. (Man beachte: um des Gemeinwohls willen verdient die Monarchie den Vorzug!) Sie ist die von der Natur nahegelegte Verfassungsform, da auch in der Natur⁴¹ die Leitung stets nur bei einem liege. Auch die Erfahrung lehrt die Vorzüge der Monarchie: Friede, Gerechtigkeitspflege, Wohlstand. Ferner liegen in der Vielherrschaft größere Gefahren für das Wohl des Volkes als in der Einherrschaft. Ja, Thomas ist überzeugt, daß auch im Paradiese die Königsherrschaft die Form der Regierung gewesen wäre⁴². Daß er keine absolute Monarchie will, sondern zur Vermeidung

³⁸ *De reg. pr.* I, 2 u. 3.

³⁹ Vgl. unsere Anmerkungen 40 und 42; auch *S. th.* 2, 2 q. 50 a. 1 ad 2 erklärt Thomas die Monarchie für die beste Regierungsform mit Berufung auf die Ethik des Aristoteles.

⁴⁰ *De reg. pr.* I, 2 u. 5; vgl. auch *S. c. g.* 4, 76; *S. th.* 2, 1 q. 105 a. 1 obi. 2.

⁴¹ *De reg. pr.* I, 1: in universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem: in uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur; itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, aut cor aut caput. Dasselbe besagt *I. c.* I, 2: Adhuc ea quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine unum est, quod omnia movet, scilicet cor, et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio: est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector; et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno.

⁴² *II Sent. d.* 44 q. 1 a. 3 sol.; vgl. *S. th.* 1 q. 96 a. 4.

der Ausartung derselben in eine Tyrannis eine Verbindung der Einherrschaft mit den beiden anderen Arten der gerechten Staatsform, der Aristokratie und der Demokratie, vermag die prinzipielle Wertung der Monarchie nicht abzuschwächen. Auch eine Mehrherrschaft kann entarten. Ja, diese Gefahr ist bei ihr vielleicht noch größer als bei einer Einherrschaft⁴³.

Diese Bevorzugung der Monarchie als der naturgemäßen und ursprünglichen (s. unten) Staatsform⁴⁴ ergäbe bei einem Volkssouveränitätsstandpunkt des Aquinaten noch folgende Schwierigkeit: Wie könnte die Leitungsgewalt von Natur prinzipiell zunächst immer beim Volke sein, wenn sie am besten in der Hand eines einzelnen liegt und die Einherrschaft geradezu von der Natur selbst nahegelegt wird, zudem auch als die historisch ursprüngliche Staatsform anzusehen ist (s. unten)! Würde Thomas sich hier nicht widersprechen, ja, einen Zwiespalt in die natürliche Ordnung selbst hineintragen? Welchen Sinn sollte es denn haben, daß die Natur die Gewalt zunächst immer dem Volke gäbe, diesem dann aber selbst nahelegte, seine Gewalt einem Einzelherrscher zu übertragen, weil sie bei einem solchen am besten ruhe. Die Natur gäbe dann die Staatsgewalt zunächst stets einem weniger befähigten Träger. Würde hier der Weg nicht zum Umweg?

Gewiß sind auch Aristokratie und Demokratie für Thomas berechtigte — aber nicht die besten — Staatsformen, und *T.* betont darum mit Recht, daß Thomas „nicht die Monarchie als die naturrechtlich einzig berechtigte Staatsform“ lehre (S. 100). Aber damit ist für seine Ansicht, daß nach dem Aquinaten die Staatsgewalt naturrechtlich notwendig immer zuerst in den Händen des Volkes liege, gar nichts gewonnen. Das wäre erst der Fall, wenn er zeigen könnte, daß nach Thomas die Demokratie die eigentlich naturgemäße und ursprüngliche Staatsform ist. Das aber ist die Monarchie. Weiterhin meint *T.*, wo er sich mit der Widerlegung der gegen die scholastische Souveränitätslehre erhobenen Einwände beschäftigt, daß „mit der geschichtlichen Priorität der Monarchie nichts gegen die scholastische Theorie auszurichten“ (S. 205) sei. Das ist richtig. Und doch muß gerade von hier aus gegen die Volkssouveränitätslehre, wenigstens in der Gestalt, die sie nach *T.* bei Thomas hat, ein Einwand gemacht werden. *T.* (29) betont zwar, daß „Thomas im Anschluß an Aristoteles die geschichtliche Priorität der Monarchie“ lehrt⁴⁵, behauptet aber anderseits (92, 93, 95, 97, 100,

⁴³ De reg. pr. I, 5.

⁴⁴ Es widerspricht offenbar diesem Sachverhalt und kann zu irriger Auffassung führen, wenn *T.* bei Besprechung der verschiedenen Staatsformen einem Abschnitt die Überschrift gibt: „Die Möglichkeit anderer Staatsformen als der Demokratie, also anderer Träger der Staatsgewalt als der staatlichen Gemeinschaft“. (S. 99.)

⁴⁵ Comm. in Pol. I, 1 „propter quod“ (vgl. unser Zitat S. 339: „... a principio quaelibet civitas regebatur a rege“). Auch I. c. „et deos autem“: „... antiquitus autem fere omnes regebantur regibus. Hoc autem fuit primum regimen.“

111⁴⁶), daß Thomas die Volksgewalt als das Primäre, unmittelbar Gegebene, Ursprüngliche ansieht, demgegenüber jeder andere Träger der Staatsgewalt diese erst später, nachträglich, durch freie oder aus praktischen Gründen oder geschichtlichen Umständen erfolgte Weitergabe bekommen hat, genau so wie die persönliche Freiheit der erst nachträglich auf Grund irgendwelcher späterer sekundärer Handlungen oder Ereignisse eingeführten Sklaverei vorausgeht. Macht man mit diesen Ausdrücken ernst, und sind diese Ausführungen wirklich thomistisch, dann lehrt Thomas ganz unzweifelhaft, daß die Volkssouveränität jeder anderen Souveränitätsform zeitlich, geschichtlich, nicht nur ideell und rechtlich vorausgeht. Man könnte und müßte dann die geschichtliche Priorität der Monarchie gegen die der Volkssouveränität ausspielen. Freilich ist *T.s* Interpretation, wie früher dargetan wurde, nicht richtig. Thomas widerspräche sich ja sonst auch. So bleibt der Widerspruch bei *T*.

T. wirft den Gegnern der scholastischen Souveränitätslehre vor, sie verwechselten die *quaestio facti* (historische Entstehung eines Staates) mit der *quaestio iuris* (wie ein Staat grundsätzlich entstehen müßte, um der rechtlichen Ordnung zu entsprechen) (S. 205). Dieser Vorwurf ist, wenigstens in seiner Allgemeinheit, unberechtigt, wird auch nicht belegt. *Hertling* etwa, um nur ihn als einen der Hauptgegner der Souveränitätslehre zu nennen, hat beide Fragen sehr scharf auseinandergehalten. Man lese nur in seinem wiederholt zitierten Buche „Recht, Staat und Gesellschaft“ die Seiten 63 und 68, um sofort davon überzeugt zu werden. Man darf aber nach unseren unmittelbar vorausgegangenen Ausführungen gegenfragen: Sind nicht in *T.s* Darstellungen die historische und die rechtliche Frage, die *quaestio facti* und die *quaestio iuris*, völlig ineinandergeschoben⁴⁷?

Am Schluß dieser Ausführungen legt Verfasser den größten Wert darauf, eigens zu betonen, daß ihm kein anderer als nur der eine, rein wissenschaftliche Zweck vorschwebte, in ganz sachlicher Untersuchung die Frage klären zu helfen, ob Thomas von Aquin auf dem Standpunkt der gemäßigten Volkssouveränitätslehre stehe. Daß sich diese Untersuchung in Form einer kritischen Auseinandersetzung mit *Tischleder* vollzog, war nach Lage der Dinge unvermeidlich. Es schien dem Verfasser zwar Pflicht, einer Meinung entgegenzutreten, die in weite Kreise getragen wird, und die doch nach seiner Überzeugung etwas völlig Unthomistisches in Thomas hineinlegt. Er glaubt seine Darlegungen aber so gehalten zu haben, daß der Dienst, den er der Wahrheit leisten wollte, nicht in Widerspruch geriet zu dem Dienst, den er der Liebe schuldet.

⁴⁶ S. 100 führt *T*. aus, daß nur Zustimmung des Volkes, des naturrechtlichen Trägers der Staatsgewalt, nicht Erbrecht, Krieg usw. als erste und ursprüngliche Ursachen der Staatsgewalt bei einer Einzelperson in Betracht kommen könnten. S. 111 legt *T*. speziell bezüglich des Königtums im Anschluß an *De reg. pr.* I, 6 die Ansicht nahe, „daß ein anderes als durch freie Wahl des Volkes entstehendes Königtum vom Verfasser (Thomas) gar nicht gekannt und anerkannt wird“. Zur Kritik dieser Ansicht vgl. unsere obigen Ausführungen.

⁴⁷ Vgl. auch Anm. 46.



Neue Literatur zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt.

Bentle, August, Pfarrer, Von Pfingsten bis Advent, Predigten und Homilien, 322 S. Bader, Rottenburg 1930. — *Berghoff, Stephan*, Pfarrer, Ein Gang durchs Evangelium, Fünfzig nicht-perikopische Sonntagspredigten über Christus. 268 S. Herder, Freiburg 1930. — *Burger, Tiberius*, Religionslehrer, Jugendkanzel, Eine Sammlung Kinderpredigten, 227 S. Pustet, Regensburg. — *Geiss, Alfons M.*, Frohe Botschaft. Neue Festagspredigten. 151 S. Schöningh, Paderborn 1929. — *Gengler, Dr. Nikolaus*, Heilige Saat. Predigtskizzen für das ganze Kirchenjahr. 380 S. Pustet, Regensburg 1930. — *Gröber, Dr. Konrad*, Domkapitular und *Hinderberger, Anton*, Diözesanpräses, Religiöse Funkansprachen. 247 S. Herder, Freiburg 1929. — *Hagel, P. Franz, O. M. J.*, Maria Maienkönigin, zwanzig Vorträge für Maiandachten und Marienfeste. 189 S. Schöningh, Paderborn 1930. — *Homscheid, Albert*, Pfarrer, Erlösung und Aufbau. Fastenpredigten. 218 S. Kösel & Pustet, München. — *Lenhart, Georg*, Domkapitular, Kurze Zeitpredigten für die Sonn- und Festtage im Anschluß an die Orationes Missae. 239 S. Rausch, Wiesbaden 1929. — *Niebergall, Friedrich*, Professor in Marburg, Die moderne Predigt, Kulturgeschichtliche und theologische Grundlage, Geschichte und Ertrag. 237 S. Mohr, Tübingen 1929. — *Pfaff, Msgr. Paul*, Superior, Zur Hochzeit des Lammes! Ansprachen bei der Feier der Einkleidung und Profeß. 209 S. Bader, Rottenburg 1929. — *Rieger, Julius*, Stadtpfarrer, Auf Gottes Ackerfeld. Sonntagspredigten. 2 Bde. 256 u. 245 S. Bader, Rottenburg 1930. — *Stingeder, Msgr. Dr. Franz*, Homilistischer Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus. 440 S. Preß-Verein, Linz 1930. — *Zacher, Dr. Franz Xaver*, Oberstudienrat, Die Passion des Herrn (Passauer Passionale), gepredigt im Passauer Dom im Jahre 1460, von Dr. Paul Wann † 1489. 135 S. Filser, Augsburg 1928. — *Weingartner, Dr. Josef*, Die Apostelgeschichte. Kurze Bibelpredigten. 345 S. Tyrolia, Innsbruck.

*

Im Jahre 1882 schrieb *Keppler* in der Lit. Rundschau (Sp. 585): „Eine strenge Kritik tut vor allem der homilistischen Literatur not, eine Kritik, die nicht mit dem Vorsatze zu loben, sondern zu urteilen das Wort ergreift. Es ist doch nur halb richtig, wenn die Kritik meint, das Lob leichter verantworten zu können als den Tadel, und wenn sie dem Grundsatz huldigt, lieber zu viel zu loben als zu wenig. Gegen ungerechten Tadel gibt es eine Verteidigung, gegen ungerechtes Lob nicht.“

Dieser Grundsatz der unbestechlichen Wahrheitsliebe muß auch heute uns leiten in der Beurteilung der überaus zahlreichen homiletischen Publikationen, in denen leider immer noch ein Mißverhältnis besteht zwischen Masse und Güte. Eine aufrichtige, verantwortungsbewußte Fachkritik ist in der Lage, sehr viel beizutragen zur Gesundung, Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit der Predigt. Sie ist nicht Hemmschuh, sondern Führerin zum Fortschritt.

Wir beginnen mit einem Werke von protestantischer Seite. *Friedr. Niebergall*, Prof. in Marburg, der in seinen Kreisen dieselbe Führerstellung einnimmt, wie in unseren Prälat *Stingeder*, ist uns nicht unbekannt. Schon vor 20 Jahren schrieb er das tiefeschürfende Buch: *Wie predigen wir dem modernen Menschen?* (4. Aufl., Tübingen 1920.) Seine neue Arbeit: *Die moderne Predigt, kulturgeschichtliche und theologische Grundlage, Geschichte und Ertrag* — ist nicht minder bedeutsam. Ein Buch, wie man es auf katholischer Seite wirklich vermißt. In mehrfacher Hinsicht ist es lehrreich für katholische Homileten: sowohl die Analyse der modernen Zeit, wie auch die umfassende Darstellung der protestantischen Homiletik in ihren Hauptvertretern gibt wertvolle Aufschlüsse. Mit großem Eifer ist die Predigt

auf protestantischer Seite bestrebt, ihre Form nach allen Richtungen zu verbessern, Anschaulichkeit, Gemeindegemäßheit, psychologische Orientierung ist ihr eigen in hohem Maße. Davon können wir manches lernen. Freilich daneben eine erschreckende Armut an Glaubenswerten, eine gähnende dogmatische Leere, die den katholischen Homileten erkennen läßt den tiefen Unterschied zwischen katholischer Glaubenspredigt und dieser ganz und gar individualistischen Gemeindelehre, die den Namen Predigt, Verkündigung des Wortes Gottes, wohl kaum mehr beanspruchen darf. Das Buch ist ein Zeitdokument. Es kennzeichnet den Stand der protestantischen Lehrverkündigung am Beginn des 20. Jahrhunderts.

Auf katholischer Seite hat die Schriftpredigt wieder einen kräftigen Aufschwung genommen. Eine Reihe guter Arbeiten zeigt das aufs neue. An erster Stelle nenne ich ein Buch des unverwüstlichen Altmeisters *Dr. Franz Stingeder* in Linz a. d. Donau: *Homiletischer Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus*. Mit dem Buche ist ein vielversprechender Anfang gemacht. Die homiletische Exegese zu den einzelnen Büchern der Heiligen Schrift steht noch in den Anfängen, obschon *Keppeler* bereits vor 50 Jahren ihr Daseinsrecht neben der theologischen und philologischen Exegese betont und im Aufbau der theologischen Disziplinen beim Universitätsstudium ihr dringend Raum gewünscht hat. Wie sehr die homiletische Exegese aber die Predigt befruchtet, zeigen die Perikopen-Erklärungen von *Ries* und *Tillmann*. *Stingeder* geht einen Schritt weiter. Er unternimmt es, das erste Buch des N. T. im Zusammenhang homiletisch zu erklären. Die 28 Kapitel sind in Abschnitte zerlegt, deren jeder für sich ein einheitliches, gedankliches Ganzes bildet. Die wissenschaftliche Erklärung ist nicht vernachlässigt, sie ist immer vorausgestellt als Grundlage der homiletischen, wobei die Arbeit der Väter und Kirchenlehrer ausgiebig zu Wort kommt. In jedem Abschnitt finden sich praktische Ratschläge und Fingerzeige für die predigtgemäße Gestaltung und Auswertung des Inhaltes. Hier redet ein erfahrener Meister, der die homiletische Fülle der Heiligen Schrift uns ausgezeichnet erschließt, dem es hoffentlich vergönnt ist, auch zu den anderen drei Evangelien gleich wertvolle Kommentare uns zu schenken. — In der Diözese Rottenburg ist immer noch das Vorbild ihres großen Bischofs wirksam. An der reichen Zahl wirklich gediegener homiletischer Arbeiten, die Pfarrer und Kapläne des Rottenburger Diözesanklerus zu Verfassern haben, ersieht man, welchen Wert man dort der Predigt beimißt. Vor allem wird die Homilie mustergültig gepflegt. Beweis ist die Predigtsammlung von Stadtpfarrer *Rieger*: *Auf Gottes Ackerfeld, Sonntagspredigten* in 2 Teilen. Die Schriftverwertung ist gut, die praktische Anwendung auf das moderne Leben packend, vielleicht hier und da etwas drastisch. Sympathisch berührt auch das Bestreben, außer den Sonntagsperikopen andere wertvolle homiletische Texte der Schrift für die Predigt heranzuziehen. Eine gediegene, saubere Arbeit! — Pfarrer *August Bentele* bevorzugt in seinen Sonntagspredigten die thematische Predigtanlage. Viele derselben sind geschickt eingebaut in die Gedankenfolge des Evangeliums, bei anderen vermißt man diesen lebendigen Zusammenhang. Auch die Sprache ist oft zu wenig geebnet und gepflegt. Ich habe große Bedenken, ob die Verwendung kindlicher, wenig bedeutsamer Legenden für unsere heutige Predigt ratsam ist (vgl. 2. Bd., S. 170). Solche Legenden eignen sich höchstens für eine Kinderpredigt, im allgemeinen sind sie für die Mentalität des modernen Menschen unwirksam. — *Alfons Geiss* bekennt sich in der Vorrede zu seinen Festtagspredigten *Frohe Botschaft zur Schule „Cannstatt“*. Gewiß, er hat von seinem früheren Pfarrer, dem jetzigen Domkapitular und Abgeordneten *Dr. Kaim*, manches gelernt, vor allem die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, die auch in diesem Büchlein wohlthuend anspricht. Aber der Verfasser übersieht in seinen Predigten des öfteren (z. B. in der Karfreitagspredigt; auch die Überschrift: „Testamentseröffnung auf Kalvaria“ klingt zu banal für den hocharhabenen Gegenstand!), daß jede Predigt Rede ist, und nach den Gesetzen der Rede gebaut sein muß. Das Thema des Textes ist Thema der Predigt, die Gliederung des Textes ist Gliederung der Predigt. Es geht nicht an, im 1. Teil den Text zu behandeln, im 2. und 3. Teile aber ganz neue textfremde Wahrheiten hineinzuarbeiten. Der Verfasser

könnte sein Talent ausbilden durch sorgfältiges Studium der Schrift „Land auf, Land ab unterm Predigtstuhl“ von *Dr. Stinger*, Linz, Preßverein 1929 (s. *diese Zeitschrift*, 1930, H. 3, 276). Gewiß ist dieser Mangel an redgemäßem Aufbau bei den deutschen Predigern durchaus nicht selten, im allgemeinen gesagt: die Vernachlässigung von Stil und Form. Kein Wunder, daß man von einer „ledernen“ Predigtberedsamkeit der Deutschen redet. Es muß aber betont werden, daß dieses „Lederne“ durchaus nicht der deutschen Sprache notwendig eigen ist. Der Prediger muß nur sprachlich, stilistisch und rednerisch sich bilden. Die Theologie allein tut's nicht. Der Prediger ist eben nicht nur Theologe, sondern auch Redner. — Den Schluß in dieser „Rottenburger“ Reihenfolge bilde ein Büchlein, das jeder mit aufrichtiger Freude lesen wird: Zur Hochzeit des Lammes, Ansprachen bei der Feier der Einkleidung und Profeß, von Superior *Msgr. Paul Pfaff*. In diesem Büchlein ist vieles Gute harmonisch vereint: feines Verständnis für Schwesternseelsorge, Sinn für das praktische Leben und dazu eine staunenswerte Kunst, unter Vermeidung aller süßlichen Motive aus Heiligenlegenden, die kostbaren Schätze der Heiligen Schrift zur Vertiefung des Vollkommenheitsideals heranzuholen und zu verwerten. — Die Schriftpredigt hat auch eine Bereicherung erfahren durch *Stephan Berghoffs* Buch *Ein Gang durchs Evangelium*, fünfzig nichtperikopische Sonntagspredigten über Christus. Der Verfasser, Gefängnispfarrer in Siegburg, hat schon manches packende Büchlein geschrieben über Fürsorge an Verwahrlosten und Gestrandeten, auch diese neue Arbeit hat viele Vorzüge. Liebevolltes Vertiefen in die heiligen Texte, stilistisch wohl-abgewogene Sprache und große Lebenskenntnis sind hier vereint. Für die Benutzung auf der Kanzel ist das Buch nicht leicht, es fehlt jede Beziehung der einzelnen Predigten zum liturgischen Gedankenaufbau des Kirchenjahres wie zu dem der einzelnen Sonntage. Vielleicht würde auch die Aufschrift besser: „Biblische Lesungen“ lauten, denn die Predigt ist Rede und muß redgemäß geordnet sein, vor allem auch die Einleitung. Am Schlusse derselben muß der Hörer das Thema kennen; jede Predigt, auch die Homilie, muß logische Gedankenfolge zeigen und darf auf das Prinzip der Einheitlichkeit nicht verzichten. Der beherrschende Gedanke muß in der Einleitung klar zum Ausdruck kommen. Der Verfasser hat darauf gänzlich verzichtet, zum Nachteil der oratorischen Wirkung, die aber die wirkliche Predigt nicht entbehren kann. — In die Reihe der Schriftpredigten gehört auch das Büchlein von Propst *Dr. Weingartner* in Innsbruck *Die Apostelgeschichte*, kurze Bibelpredigten. Der reiche Stoff, den das einzige geschichtliche Buch des N. T. für die Predigt enthält, wird hier ausgewertet in kurzen, ansprechenden Lesungen, die versweise das ganze Buch erklären. Ich muß allerdings sagen, weit erfolgreicher ist jene andere Methode, die homiletisch wertvolle und wirkungsvolle Texte aus der Apostelgeschichte auswählt und richtig predigtgemäß behandelt. So hat es *Dr. Rieder* in seinen Homilien über dieses Buch gehalten (Fastenhomilien, Herder, Freiburg 1926). Ein Vergleich beider Arbeiten zeigt sofort, in welcher Weise besser und nachhaltiger auf Verstand und Herz des modernen Menschen eingewirkt werden kann.

Wir alle wissen, wie sehr der moderne Seelsorger, zumal in der Großstadt, mit Arbeiten aller Art überladen ist und wie schwer es ihm wird, jeden Sonntag gediegenen Stoff für seine Predigt zu finden. Wer ihm in seinen Predignöten zu Hilfe kommt, erfüllt ein Werk edler geistlicher Barmherzigkeit. Aus diesen Erwägungen ist das Predigtwerk von *Dr. Gengler* entstanden, das er in Verbindung mit den wohlbekannten geistlichen Schriftstellern *Tiberius Burger*, *A. Obendorfer* und *L. Wolpert* herausgegeben hat. Heilige Saat soll Predigtskizzen enthalten für das ganze Kirchenjahr, die Vorrede sagt ergänzend: Das Werk will lediglich Stoffdarbietung sein. In der Tat bringt das Buch manch treffende Skizze, manche in der Predigt brauchbare Erzählungen und Beispiele. Es zeigt allerdings auch den solchen Büchern eigenen Mangel: neben Wertvollem manches, was homiletisch unbrauchbar ist und sich besser eignet als Vortrag in der Vereinsversammlung, manches, was nicht genügend predigtgemäß durchgearbeitet ist und dem Seelsorger viel mehr Arbeit macht, als das eigne Studium eines schönen, homiletisch ergiebigen Textes. — Gute und gesunde Predigthilfe bietet auch das Büchlein von Dom-

kapitular *Lenhart* in Mainz Kurze Zeitpredigten für die Sonn- und Feiertage, im Anschluß an die Orationes Missae. Es bietet knappe Ansprachen für die Frühmesse, klar disponiert, durchwoben von Gedanken der Sonntagsliturgie. Der Verfasser nennt sie „Zeitpredigten“. Der Begriff ist nicht ganz klar. Zeitpredigt muß in Wirklichkeit jede Predigt sein, weil die Predigt doch immer den Menschen mit und in der Welt, in der er lebt, erfassen muß, weil sie in ihren praktischen Folgerungen und Anwendungen die Maßstäbe des Evangeliums an die Zeitverhältnisse, Zeitirrtümer, Zeitlaster, Zeitkämpfe anlegen muß. Unterläßt sie das, dann wird sie uninteressant, führt Luftstreiche, von denen keiner getroffen wird. Das Büchlein hieße besser: Frühlehre aus der Sonntagsliturgie. — Mit Freude notieren wir das Büchlein eines erfahrenen Katecheten: Jugendkanzel, von *Tiberius Burger*. Es enthält eine Sammlung Kinderpredigten für das ganze Kirchenjahr. Der Verfasser versteht die Kindesseele und spricht, der kindlichen Eigenart und Auffassungsgabe entsprechend, schlicht, konkret, im Anschluß an Beispiele und Erzählungen. Vielleicht gibt der bewährte Katechet sich an die schöne und fruchtbare Aufgabe, uns Kinderpredigten im Anschluß an das Alte und Neue Testament zu bieten. Da liegen noch viele, kaum beachtete Schätze. Er hätte jedenfalls das Zeug dazu.

Predigten vor dem Mikrophon des Rundfunks sind heute keine Seltenheit in Deutschland. Der westdeutsche Sender, der süddeutsche (Freiburg, Stuttgart) und der Berliner senden alle zwei Wochen eine katholische Morgenfeier, Predigt umrahmt von religiöser Musik, der Münchener überträgt in den meisten Fällen nur das Glockengeläute der Frauenkirche, die holländischen Sender dagegen bringen das vollständige Hochamt mit Predigt. Es sprechen gewichtige Gründe für die religiöse Funkansprache, aber es bleibt doch bestehen, daß diese neue Art Predigt — denn Predigt ist sie, mag man sie auch anders nennen — nur sehr bedingten Wert hat. Der persönliche Eindruck, den ich als Hörer seit langem gewonnen habe, bestärkt mich in dieser Ansicht. Die Predigt, losgelöst vom Heiligtum, losgelöst vom heiligen Opfer, vom eucharistischen Heiland, losgelöst von allem, womit eine tausendjährige Tradition sie umgeben hat — sie hat, gelinde gesagt, einen schweren Stand, um in einer solch profanen Fassung ihre Aufgabe erfüllen zu können. Man kann mit Recht gespannt sein, ob der neue vatikanische Sender auch Gottesdienst und Predigt hinausendet. *Konrad Gröber* und *Anton Hinderberger* haben die Religiösen Funkansprachen des süddeutschen Senders gesammelt und herausgegeben. Eine verdienstvolle Arbeit, die uns Einblick gewährt in Aufbau und Aufgabe dieser neuesten Predigtart. Die Verfasser geben ihr Bestes: Ansprachen, dem modernen Menschen ans Herz greifend, zeitabgestimmt. Ich würde wünschen, daß auch hier das Schriftwort weit mehr zur Geltung käme. Die protestantischen Feiern bringen oft schlichte Homilien, von Universitätsprofessoren gehalten. Wir brauchen darin durchaus nicht zurückzustehen. Denn auch für uns Katholiken ist die Heilige Schrift und ihre predigtgemäße Auslegung das modernste, was es gibt.

Aus der großen Zahl von Predigtsammlungen für die Fastenzeit greife ich eine heraus, die in Thema und Ausführung mir besonders zeitgemäß erscheint: Erlösung und Aufbau, Fastenpredigten von Pfarrer *Homscheid* in Koblenz. Er bietet dreimal sechs Predigten über die Passion des Herrn, und betrachtet diese besonders als Sühne für die Zeitsünden. Er behandelt sein Thema mit großem Geschick und versteht es gut, die heiligen Ereignisse der Passion dem heutigen Leben gegenüberzustellen. Die Zuhörerschaft von St. Kastor wird wohl zumeist aus Belesenen und Gebildeten sich zusammensetzen, trotzdem meine ich, Materialismus, Monismus, Spiritismus, Okkultismus, Pantheismus, alles zusammen in einer Predigt ist etwas viel. Keine 5 Prozent der Zuhörer wissen, was diese Systeme besagen. Darum sollen wir auf der Kanzel im Gemeindegottesdienst dieses Heer von „Ismen“ ruhig fortlassen. Sie gehören ins theologische und philosophische Kolleg. — Gleichfalls möchte ich aus der vielseitigen marianischen Predigtliteratur eine besonders sympathische Arbeit herausgreifen: *Maria, Maienkönigin*, Vorträge für Maiandachten und Marienfeste von *Franz Hagel O. M. J.*

Das Büchlein hält sich im allgemeinen frei von jenen willkürlichen dogmatischen und moralischen Ausdeutungen und Ergänzungen des biblisch überlieferten Marienlebens, die manche Predigt kritisch veranlagten Zuhörern fast unerträglich macht. Ich las in einer kürzlich erschienenen Sammlung sogar eine Predigt über das Thema: Maria unser Vorbild im Anhören der heiligen Messe. Da geht es nicht ohne gewagte Spekulation und Exegese. Pater *Hagel* zeigt in seinen Vorträgen die Auswirkung der Marienverehrung im religiösen Leben der Kirche und der Menschenseele, verwendet zur Illustration beglaubigte Erzählungen und Beispiele und weiß seine Zuhörer in wirkungsvoller, oft poetischer Sprache für das marianische Ideal zu begeistern. — Ich schließe mit der Empfehlung eines Buches, das jedem Homileten Freude machen muß. *Franz Xaver Zacher* hat die Passionspredigten des Wiener und Passauer Dompredigers Dr. Paul Wann † 1489 übersetzt und herausgegeben. *Wann* war ein bedeutender und erfolgreicher Seelsorger und Prediger am Ausgang des Mittelalters, die Stätten seiner Wirksamkeit sind die Wiener Marienkirche und der Passauer Dom. Viele seiner Predigten sind in den Druck gekommen, auch in Köln, wo man ihn als christlichen Demosthenes pries. Die uns vorliegenden Passionspredigten, nach den kirchlichen Tageszeiten geordnet, zeigen den Meister der geistlichen Rede. Wir bewundern ebensosehr die feine Einfühlung in den heiligen Text wie die markige, lebhafte Kraft der Darstellung, die an Berthold von Regensburg erinnert. Wir freuen uns herzlich, daß dieser große Prediger Auferstehung gefeiert hat. Möge er vielen Vorbild werden in Eifer und Erfolg.

J. Honnef.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Der Durchbruch der Sekten in der Nachkriegszeit.

Seit dem Jahre 1928 war das Buch „Christliche Sekten und Kirche Christi“ von Dr. Konr. Algermissen, der auch den Lesern dieser Zeitschrift kein Unbekannter ist, vergriffen, und damit in der gegenwärtigen, religiös so stark bewegten Zeit ein fast unentbehrlicher Führer durch die Wirrnis zahlloser zum Teil im heimatlichen Boden gewachsener, noch öfter aber aus fremder Erde verpflanzter außerkirchlicher christlicher Gemeinschaften und Gemeinschaftsgebilde. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß nunmehr eine Neubearbeitung des Werkes vorliegt, die kaum einen Stein des alten Baues hat stehen lassen, sondern die ursprüngliche Sektenkunde zu einer „Konfessionskunde“ erweitert hat, wie wir Katholiken sie bisher noch nicht besaßen (XV u. 845 S., Verlag Joseph Giesel, Hannover). Schon diese Änderung des Titels deutet die bedeutsame inhaltliche Ausweitung an, die das Buch erfuhr. Zu den auf protestantischem Boden entstandenen Sekten traten neu hinzu die in der Neuzeit von der katholischen Kirche selbst abgezweigten (Deutschkatholizismus, Tschechoslowakische Kirche, Altkatholizismus und die ihm nahestehenden Nationalkirchen). Dann aber wurden auch die großen Kirchengruppen des Protestantismus selbst, in Europa und Amerika, ferner die orthodoxe Kirche mitsamt den älteren orientalischen Nationalkirchen und den neueren aus der russischen Kirche hervorgetriebenen Schöbllingen in die Darstellung einbezogen.

Bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit — die neuesten Statistiken sind herangezogen, alle erreichbaren literarischen Quellen benutzt und angemerkt — fesselt das Buch trotz seines Umfanges von der ersten bis zur letzten Seite durch die Frische und Lebensnähe des Stils und der Darstellung. Überall führt es auf die letzten, in der Seele der Be-

gründer liegenden Wurzeln der so verschiedenartig gefärbten und gestalteten religiösen Gebilde zurück, stellt jede Sekte in das soziale Milieu hinein, dem sie entstammt, schildert ihren Gottesdienst und die Eigenart ihrer Frömmigkeit, wägt in einem sorgfältig erwogenen, jeden Abschnitt abschließenden Endurteil Vorzüge und Schattenseiten, Verfehltes und Nachahmenswertes gegeneinander ab. Es muß ja auch wohl die Sekte, die nunmehr fast 2000 Jahre hindurch stetig neben der Kirche hergeht, ihre providentielle Bedeutung haben. Sie ist, richtig verstanden, allezeit ihr klopfendes Gewissen gewesen: eine nie schweigende Mahnerin zur Bewahrung vor der Welt, zu innerer Einkehr, zu erhöhter Wachsamkeit und größerem Seeleneifer.

Eine Textprobe aus dem Abschnitt „Die Ursachen der Ausbreitung des modernen Sektenwesens“ (S. 32 ff.) wird Form und Geist des wertvollen Buches am besten veranschaulichen.

„Wir werden bei ruhigem, tieferem Nachforschen erkennen, daß es auch hier die Zeitumstände sind, die den Boden schufen, auf dem das moderne Sektenwesen wächst und wuchert, die Zeitumstände, die die schwachen Menschenseelen beeinflussen, daß sie auch innerhalb des Christentums allem verlockenden Irrwahn nachrennen.

1. Unsere Zeit ist überhaupt eine Zeit der Gärung, des unruhigen Tastens und Suchens. Altherwürdiges, was Jahrhunderte bestand, ward im Augenblick gestürzt. Neues sucht mit elementarer Gewalt auf allen Gebieten zu Leben und Dasein zu kommen. Man forscht überall nach neuen Wegen und Formen des Lebens. Dieser Drang der Zeit wirkt sich auch auf religiösem Gebiet aus, auch innerhalb des Christentums selber, besonders dort, wo man dieses Christentum in seiner wahren Form und Fülle schon längst nicht mehr besitzt und sich nun sehnt nach der vollen Wahrheit und Gnade Christi. Daher das Hinströmen zu neuzeitlichen Sekten.

2. Unsere Zeit ist fieberkrank. In solchen Zeiten drängt die Menschenseele noch mehr als sonst zum Übersinnlichen, Geheimnisvollen. Der Mensch möchte so gern den Schleier heben von der dunklen Nacht des Todes und der unbestimmten, nebelhaften Zukunft. Moderne Sekten versprechen Lösung.

3. Unsere Zeit hat den Zusammenbruch einer rein materiellen Kultur erlebt. Die Reaktion gegen den Materialismus treibt die Seele zum Höheren, Geistigen. Reaktion wirkt leicht ins Extreme. Das Gebiet des wahren, gesunden Glaubens wird überschritten. In den unklaren Höhen eines ungesunden Mystizismus, wie ihn manche der Sekten bieten, sucht der Geist Ruhe, Nahrung und Frieden.

4. Unsere Zeit ist eine vergnügungssüchtige Zeit. Viele edle Elemente werden durch das tolle Treiben angeekelt. Sie suchen eine ernstere, sittenstrengere Gesellschaft. Da bieten sich die Sekten an. Die meisten von ihnen fordern große Sittenstrenge von ihren Mitgliedern, enthalten sich selbst vieler an sich erlaubter Dinge. Gerade der ethische Rigorismus, der dem Sektenwesen eigentümlich ist, lockt in solchen Zeiten allgemeiner sittlicher Fäulnis, die teilweise selbst kirchliche Kreise ergriffen hat, manche ernst denkenden Seelen an, die nicht bedenken, daß dieser ethische Rigorismus die Folge eines falschen Kirchenbegriffes der Sekte ist.

5. Unsere Zeit ist eine Zeit bitterer Not und wirtschaftlichen Elendes. Diese Not und dieses Elend haben die Menschheit unserer Tage selber krank gemacht, krank an Leib und Seele. All die jahrelange Qual und Bitterkeit, das unsägliche Leid und Weh, all die Schlechtigkeit, Gemeinheit und Gottlosigkeit modernen Kriegslebens haben die Nerven unserer Männer, die im Felde standen, zerrüttet. Die Not zu Hause, die Unterernährung, die stete Sorge um das Leben der Lieben da draußen haben die Gesundheit der Heimgebliebenen untergraben. Störungen im Nervenleben bewirken auch seelische Störungen. Manchem Leidenden und nach Brot Hungernden leuchtet ein anderer Hunger und Durst noch viel stärker aus den eigenartig

glänzenden Augen, dem nervös-unruhigen Blick: der Hunger und Durst nach Frieden und Ruhe und Seelentrost. Durch dauernde Leibesnot und Seelenqual ist bei vielen, besonders aus den Kreisen des Mittelstandes, aber auch der Arbeiterschaft jeglicher Trotz gebrochen, der Wille zermürbt. Eine weiche, sentimentale Seelenstimmung hat bei vielen Platz ergriffen, die den besten Nährboden bildet für alle schwärmerischen Ideen.

Diese Zustände haben die Sekten benutzt. Vor dem Kriege hörte man kaum von ihnen. Jetzt scheinen sie auf dem tränenfeuchten Boden und unter der trüben, schwülen Atmosphäre, die Kriegs- und Revolutionszeit geschaffen, plötzlich wie Pilze aus dem Boden gewachsen zu sein. Es könnte scheinen, als ob sie erst in der Nachkriegszeit entstanden seien. Das ist nicht der Fall. Sie sind schon älter. Aber erst jetzt sind durch die Zeitverhältnisse die günstigen Bedingungen für ihr Wachstum gegeben. Und die Sekten haben die günstigen Zeitverhältnisse ausgenutzt mit einer Geschicklichkeit, die bewundernswert ist. Jetzt traten sie auf als die Erlöser der Menschen. In die weiche, schwermütige, erlösungsdürstige Seelenstimmung unserer Tage senkten sie die Lehre von der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi. Dann soll, wie die meisten Sekten lehren, ein tausendjähriges Friedensreich hier auf Erden unter Christi Herrschaft beginnen. Diese Parusiehoffnungen entsprechen so recht der kampf-müden, zermürbten, ruhesuchenden Stimmung vieler Menschen unserer Tage. In diesem Sinne schreibt *Paul Tillich*: „Die Endhoffnung gibt der Sektenbewegung Schwung und Stoßkraft für viele, die an der Endlichkeit zerbrochen sind.“

6. Eine Idee, die auf die Menschen unserer Zeit besonders bestechend wirkt, ist die Idee der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die meisten Sekten haben diese dreifache Idee aufs religiöse Gebiet übertragen. „Freiheit vom Dogmenzwang“, wie imponierend klingt das für den eitlen, kritisch veranlagten und doch so oberflächlichen, geistig blasierten Menschen unserer Tage. Die Sekten verkünden fast alle diese Freiheit. — Abgesehen von einigen wenigen Sekten, leugnen alle das

Priestertum und den besonderen Priesterstand. „In unseren Gemeinden gibt es keine Rangunterschiede, keine Überordnung einzelner. Wir kennen keinen bevorzugten geistlichen Stand im Unterschied von Laien. Alle Glieder einer Baptistengemeinde sind gleichberechtigt.“ Wie verlockend wirkt die Aussicht, daß jeder zu allen Ämtern kommen kann, Mann oder Frau. Man möchte ja so gerne etwas werden, etwas bedeuten, ein Amt haben. Diese Sehnsucht der einfachen Leute ist nur allzu menschlich. — „Brüderlichkeit“: Daß viele moderne Sekten den größten Wert auf Befolgung dieser Tugend legen, nicht nur äußerlich sich als „Bruder“ und „Schwester“ bezeichnen, sondern auch im Geiste brüderlicher Liebe denken und handeln, kann nicht geleugnet werden und ist eine der wichtigsten Ursachen, weshalb so manche leidende, gequälte, zerrissene Menschenseele sich heutzutage dem Sektenwesen zuwendet. Weil sie an der Lieblosigkeit mancher Kirchenchristen zerbrach, zerbrach sie auch an der Kirche selber und wandte sich dorthin, wo sie die familienhafte Brüdergemeinschaft Christi zu finden glaubte.

7. Der moderne Mensch liebt das Geheimnisvolle, Mystische; er liebt aber auch die wissenschaftlich aussehende Methode. Beides benutzen die Sekten. Geheimnisvoll lauten schon die Themata der Vorträge und die Titel der Werke, die von einzelnen Sekten herausgegeben sind, z. B. von Adventisten: „Der Seher von Patmos“, „Der Seher am Hofe Babels“, „Das Geheimnis enthüllt oder die sieben Siegel erbrochen“, „Wo sind die Toten?“ oder von den „Ernsten Bibelforschern“, „Die Harfe Gottes“, „Millionen jetzt Lebender werden nie sterben“, oder von den Scientisten: „Wissenschaft und Gesundheit mit Schlüssel zur Heiligen Schrift“, „Es werde Licht“ usw. Alles ist darauf berechnet, den Zug der Menschenseele zum Verborgenen und Geheimnisvollen zu reizen und auf den gewöhnlichen Mann tiefen Eindruck zu machen. Deshalb wird bei aller Seichtheit des Inhaltes und aller Oberflächlichkeit der Methode doch so gern deren Wissenschaftlichkeit betont. Selbst das „wissenschaftliche“ Kino und Radio werden in den Dienst der Sache gestellt.

8. Noch andere Zeitumstände kommen den Sekten zu Hilfe und werden von ihnen manchmal in geradezu vorbildlicher Weise ausgenutzt. Was sind unsere kirchlichen Großstadtpfarreien vielfach anormale Gebilde! Ungeheuer ist ihre Ausdehnung, riesengroß ihre Seelenzahl. Ihre Mitglieder sind aus allen Himmelsrichtungen, aus allen Gegenden des Vaterlandes eingewandert. Ein großer Teil wandert stetig ab und zu. Diese Menschen sind sich einander fremd. Sie haben Heimat und Heimatkirche verlassen. Keine geschichtlichen Fäden, keine heimischen Traditionen verknüpfen sie untereinander oder mit der großen schönen Kirche, die da in ihrer Mitte steht. Und doch soll diese Kirche für sie ein geistiges Familienhaus sein. Sie sollen unter sich eine einzige große Familie bilden, gemeinsame Bande der Zugehörigkeit sollen sie untereinander verbinden. Gerade die zerschlagenen, zertretenen, leidenden Menschen unserer Tage sehnen sich nach solchem warmen, lieben Gemeinschaftsleben. Wie schwer, fast unmöglich aber ist es, trotz höchster Entfaltung aller Schönheit des Gottesdienstes, trotz aller Arbeit in Seelsorge und Vereinen dieses Gemeinschaftsleben in einer solchen Pfarrei zu schaffen, eben wegen der ungeheuren Entfernungen, der notwendig damit verbundenen Zerrissenheit und wegen der großen Seelenzahl.

Die leidenden, gequälten Menschen unserer Tage sehnen sich ferner nach persönlicher Fühlungnahme seitens des Geistlichen, nach persönlicher Seelsorge. Sie wollen so gern ihre Herzensnot und Familiensorge, ihre religiösen Zweifel persönlich mit dem Priester besprechen. Wie schwer, geradezu unmöglich ist es wiederum aus denselben Gründen, diese persönliche Fühlungnahme des Seelsorgers mit den seiner Sorge anvertrauten Seelen in solcher Riesengemeinde zu bewerkstelligen.

Wie haben sich da die Sekten den Zeitverhältnissen und den seelischen Bedürfnissen des modernen Menschen angepaßt! Jede Sekte bemüht sich, möglichst viele kleine Einzelgemeinden zu gründen. Trotzdem die Mitglieder der Sekten durchweg sehr große Geldopfer für ihren Glauben bringen und es mancher Sekte wohl möglich sein würde, ein

gemeinsames größeres Gotteshaus für alle ihre in der Stadt wohnenden Anhänger zu errichten, scheinen sie dieses ängstlich zu meiden. Sie begnügen sich lieber mit kleinen gottesdienstlichen Räumen. Weshalb baut nicht die eine oder andere Sekte ein größeres Gotteshaus für alle ihre Gläubigen in der Stadt? Weshalb sucht jede die Anzahl der kleinen Einzelgemeinden zu mehren und immer wieder zu teilen? Es liegt sicher System in dieser Arbeit. Nur so ist es möglich, die Gemeinden zu religiösen Familien auszubauen, in der die einzelnen sich untereinander kennen und durch die Bande religiöser Zusammengehörigkeit immer enger und inniger miteinander verbunden werden. Nur so ist es für den Seelsorger möglich, die Seinen zu kennen, seine Gemeinde zu überschauen, persönliche Beziehungen zu allen anzuknüpfen, jene Vorschrift zu erfüllen, die die ‚Heiligen der Letzten Tage‘ unter ihren Bestimmungen haben, jede Familie der Gemeinde monatlich wenigstens einmal zu besuchen. In den Versammlungen aller Sekten, die mir bekannt sind, herrscht ein lieber und herzlicher Ton. Die Mitglieder fühlen sich wie Glieder einer Familie, bezeichnen sich, wie schon erwähnt, bei manchen Sekten auch untereinander als Bruder und Schwester. Die ganze Art erinnert äußerlich an die ersten Christengemeinden der Urkirche in den Großstädten wie Rom, Korinth, Antiochien, Alexandrien, und macht auf den heutigen, sich nach warmer religiöser Gemeinschaft sehnenden Menschen tiefen Eindruck. Auch in den Tagen der Urkirche zog ja vor allem die Liebe, die die Christen untereinander und mit ihren Seelsorgern verband, die familienhafte religiöse Gemeinschaft, die sich in den Christengemeinden offenbarte, die Außenstehenden, besonders die Massen des schlichten, einfachen, armen Volkes, zur Kirche Christi. Weil sie alle wie Kinder einer Familie zusammenstanden, weil sie einmütig waren nicht nur im Gotteshaus, sondern auch außerhalb desselben, waren sie beim ganzen Volke beliebt. Und so führte der Herr ihnen täglich andere zu, die sich retten ließen.

9. Die Sekten kennen die Zeitverhältnisse und Zeitstimmungen und nutzen sie aus,

nutzen sie aus unter Aufbringung gewaltiger Opfer. So hat z. B. die damals 185 000 Mitglieder starke Sekte der ‚Siebenten-Tags-Adventisten‘ im Jahre 1920 die geradezu fabelhafte Summe von 11 800 000 Dollar aufgebracht, wovon über 7 Millionen auf den Zehnten entfielen, den jedes Mitglied dieser Sekte gewissenhaft und treu zahlt. Welch gewaltige Propaganda kann mit solcher Summe betrieben werden? Solche Sekten können ihre Bücher, Broschüren und Flugschriften zu billigstem Preise herstellen und teilweise gratis in die Massen werfen. So kommen ihre Schriften in Riesenaufgaben heraus. Außer großen Geldmitteln besitzen die modernen Sekten sehr eifrige und begeisterte Kräfte zur Bewerbstellung einer großzügigen Propaganda. Manche haben das Laienapostolat bis ins feinste ausgebaut. Ihre Wanderredner scheuen keinen Weg, keine Mühe und keine Anstrengung, keinen Ärger und Verdruß, um Anhang zu gewinnen. Vielfach arbeiten sie nur für Lebensunterhalt. So forderte z. B. Russell, der Gründer der ‚Ernsten Bibelforscher‘, von seinen Mitarbeitern, daß sie sich voll und ganz der Sache weihen. Auch die Mitglieder des ‚Zions-Wachturm-Herausgeber-Komitee‘ bekamen außer Kost und Logis nur ein bestimmtes monatliches Taschengeld und für Frau und Kinder nur soviel, daß nichts davon zurückgelegt werden konnte. Unermüdlich sind die Missionare der Sekten an der Arbeit. Überall suchen die Adventisten, Bibelforscher, Apostoliker unter Aufbietung aller Kräfte Einlaß zu gewinnen. Die Agitatoren der ‚Heiligen der Letzten Tage‘ gehen vielfach dort, wo diese Sekte sich niedergelassen hat, jeden Tag auf Missionierung, abgesehen vom Sonnabend.

Manche Sekten nehmen bei ihrer Propaganda alle modernen Mittel der Reklame zu Hilfe. Auch da kommen sie ganz den Zeitverhältnissen und der seelischen Einstellung vieler Menschen unserer Tage entgegen. An den Litfaßsäulen glänzen die Themata der Vorträge in eindrucksvoller Anpreisung. Eintritt ist meist frei. Fast alle Sekten haben ihre eigenen Verlagsanstalten. Auch wirtschaftliche und karitative Einrichtungen

werden in den Dienst der Sache gestellt. Der „Deutsche Verein für Gesundheitspflege“ ist adventistisch. Von den verschiedenen Sanktoren dieses Vereins und dessen sonstigen Einrichtungen wird adventistische Propaganda getrieben.

Sehr klug und berechnend ist die Taktik der Agitatoren und Kolporteure verschiedener Sekten. Meist verhalten sie sich zurückhaltend und passen sich sowohl im Inhalt der Flugschriften wie in der Art ihres Auftretens ganz den Verhältnissen an. Der Inhalt mancher Flugblätter ist derart, daß er auch von katholischer Seite geschrieben sein könnte. Erst nach und nach träufeln sie falsche Lehren in die Seelen ein. Dieselbe Taktik der vorsichtigen Zurückhaltung befolgen sie auch bei Besuchen und in ihren Vorträgen. —

Das ist ein allgemeiner Überblick über das Wirken der neuzeitlichen Sekten und die Ursachen ihrer Ausbreitung. Diese Ursachen liegen in den Zeitverhältnissen. Die Art des Wirkens ist zum großen Teil eine geschickte Ausnutzung der Zeitverhältnisse. Es werden einmal andere Zeiten kommen, in denen das Sektenwesen nicht mehr die Rolle spielen wird wie in unseren bewegten Zeiten, sondern wo die Sekten, eine nach der anderen, werden zugrunde gegangen sein.“

Die erste Kinderkommunion im Altertum und Mittelalter.

Als am 8. August 1910 durch Dekret der Sakramentenkongregation die erste Kommunion der Kinder für die ganze Kirche autoritativ geregelt wurde, erschienen Aufsätze und Bücher, die eine historische Apologie dieses für viele überraschenden Erlasses versuchten. Solcher Verteidigung bedarf er keineswegs; denn er gilt kraft der höchsten kirchlichen Gewalt, von der er ausgegangen. Andererseits erbringt die Geschichte nicht den Beweis, daß die 1910 vorgeschriebene Praxis bereits seit dem Altertum in der Kirche geübt worden sei. Vielmehr hat die Disziplin der Kommunionsspendung an die Kinder im Laufe der Zeit sehr verschiedene Formen angenommen. *Johann Baumgärtler* unternimmt in seinem Buche „Die Erstkommunion der Kinder“ (München o. J., J. Kösel & Fr. Pustet.

250 S. 5 M.) eine quellenmäßige Untersuchung von den Anfängen des Christentums bis etwa 1500, die interessante Ergebnisse zutage fördert. Er befaßt sich zunächst mit der Taufkommunion der Säuglinge und dann mit der Auslegung der „*anni discretionis*“ in der mittelalterlichen Literatur und Praxis.

1. Nach altchristlichem Brauche bildete die Erstkommunion einen wesentlichen Bestandteil der „*initiatio*“; Taufe, Firmung, Meßfeier und Kommunionempfang folgten unmittelbar aufeinander. Ob diese Ordnung ausnahmslos bei den Erwachsenen und namentlich bei den frühesten Fällen der Kindertaufe beobachtet worden, ist nicht ausgemacht. „Jedenfalls darf es nicht als gesichertes historisches Resultat betrachtet werden, daß in der alten Kirche allgemein mit dem Aufkommen der Kindertaufe auch die Kinderkommunion aufgetreten sei“ (S. 48). Nur Cyprian (De laps. c. 25) erzählt einen Vorfall, wobei einem unmündigen Kinde der Kelch gereicht wurde, und zwar außerhalb der Taufe — die einzige unzweideutige positive Nachricht aus den drei ersten Jahrhunderten, deren Zeugnis kraft sich noch dazu möglicherweise auf Nordafrika beschränkt.

Vom Ende des dritten bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts griff der Mißbrauch der späten Taufe um sich; die unter Cyprian und Origenes schon verbreitete Kindertaufe kam mehr und mehr außer Übung. Erst das Ende des vierten Jahrhunderts brachte einen neuen Umschwung, und nun erscheinen Kindertaufe und Kinderkommunion auf Jahrhunderte fest verbunden. Der gesamte Ritus der alten *initiatio* mit den bei den Erwachsenen üblichen Fragen, Antworten und Gebeten, mit der Meßfeier und Kommunionsspendung ging auf die Kindertaufe über. Diese zu seiner Zeit allgemein eingebürgerte Kommunion der Unmündigen benutzt Augustinus sogar im Kampfe gegen die Pelagianer, um die Notwendigkeit der Kindertaufe zu erhärten. Er argumentiert: Die Eucharistie vermittelt das ewige Leben; auch die Kinder sollen sie empfangen (Jo 6, 54). Vorbedingung dazu ist aber die Taufe. Also müssen auch die Unmündigen schon getauft werden. Augustinus will damit nicht eine absolute Heilsnotwen-

digkeit der Kommunion statuieren, noch viel weniger eine Insuffizienz der Taufe zum ewigen Heil; er nimmt lediglich den allgemeinen Brauch seiner Zeit zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen. Bis zum 12. Jahrhundert blieb die Taufkommunion der Kinder, und zwar unter Weinsgestalt, in Übung. Allem Anscheine nach stand sie isoliert da, d. h. der regelmäßig wiederholte Empfang der Eucharistie setzte erst ein, wenn die Kinder hinreichend unterrichtet waren. Eine Ausnahme bildete nur der Fall schwerer Krankheit; als Sterbekommunion wurde das heiligste Sakrament auch den Unmündigen gebracht. Demnach schaffte die Erwähnung der „*anni discretionis*“ im Dekret des Laterankonzils 1215 kein neues Recht, sondern bestätigte die *disciplina vigens* jener Zeit und leugnete die Notwendigkeit des Kommunionempfanges vor dem Eintritt der Unterscheidungsjahre.

Seit dem 12. Jahrhundert verschwindet im Abendlande die Kleinkinderkommunion. Aus Gründen der pastoralen Praxis wurden die ausgedehnten Zeremonien des alten Taufrituals erheblich verkürzt, die alten Termine der feierlichen Taufe verloren ihre Bedeutung, es folgte keine Meßfeier mehr nach der Taufe, und so kam die Kommunion von selbst in Wegfall. Sekundär mag noch mitgewirkt haben, daß die Spendung der Weinsgestalt an die Laien ungefähr zur selben Zeit aufhörte. Eine Erinnerung an die Taufkommunion erhielt sich noch lange Zeit in manchen Diözesen. Die Kölner Agende des Joseph Clemens von 1720 schreibt am Schlusse der Taufhandlung vor: „*Praemissis omnibus apud Baptisterium rite peractis, Sacerdos procedat ad Altare, et si baptizatus est adultus, communicet; sin infans, ponat Sacerdos de vino in os eius, dicens: N. Huius vini perceptio sit tibi in salutem aeternam corporis et animae. Amen*“ (p. 30). Im Münsterischen Rituale von 1712 ist zwar diese Formel nicht vorgesehen, aber unter den Requisiten zur Kindertaufe werden auch „*aliquae vini guttulae imponendae ori baptizati*“ genannt (p. 18).

Im 15. Jahrhundert nahmen die Hussiten die Forderung der Unmündigenkommunion zugleich mit der des Laienkelches in ihr Programm und setzten sie unter ihren Anhängern

durch. Auch als das Konzil von Basel sie verbot, gaben sie nicht nach. Geschlossen standen damals die Katholiken gegen jede Erneuerung des vormaligen Usus. Das Tridentinum hat ausdrücklich die Meinung abgewiesen, die Kommunion sei durch göttliches Gebot für die getauften Unmündigen zum Heile notwendig, doch bezeichnet es die früher übliche Taufkommunion nicht als etwas in sich Verwerfliches. Damit ist die Säuglingskommunion im Abendlande zum Abschluß gekommen. Das Morgenland hält z. T. bis heute daran fest; doch haben die mit Rom unierten Orientalen sich der abendländischen Praxis in diesem Punkte durchweg angeschlossen.

2. Wenn die erste Kommunion nicht mehr in Verbindung mit der Taufe stattfindet, erhebt sich sofort die Frage: Zu welchem Zeitpunkt oder unter welchen Umständen kann oder muß sie empfangen werden? Das Lateranense IV. nennt als entscheidend die *anni discretionis*.

Die Theologen bemühten sich, diesen Begriff dogmatisch-moralisch näher zu bestimmen. Am bedeutsamsten erwies sich die Erklärung des hl. Thomas: Den Unmündigen darf die Eucharistie nicht gereicht werden; denn sie haben nicht die „*discretio inter cibum spirituale et corporale*“ und sie können noch nicht die erforderliche „*devotio actualis*“ erwecken. Erst bei den Zehn- bis Elfjährigen sah er diese Bedingung erfüllt; „dabei hütete er sich, für dieses Lebensalter schon eine Pflicht zum Kommunionempfang aufzustellen“ (S. 142). Seine Auslegung des Caput „*Omnis utriusque sexus*“ erlangte nahezu allgemeine Annahme. Nur Petrus Aureoli ließ in seinem Sentenzenkommentar das Erstkommunionalter in der Schwebe und bemerkte, die einen könnten schon mit sieben Jahren die erforderliche Reife haben, andere mit neun Jahren noch nicht fähig sein. Im übrigen gilt den Scholastikern der Beginn des *usus rationis* noch nicht als Beginn der Kommunionpflicht; das Dekret verlangt, die Eucharistie müsse „*reverenter*“ empfangen werden, und dazu sei einige Unterweisung und Übung vonnöten.

Die Kanonisten des Mittelalters gingen

bei Auslegung des Caput „Omnis utriusque sexus“ davon aus, daß das kirchliche Gesetz für die beiden Gebote der jährlichen Beicht und Osterkommunion das nämliche Kriterium aufführt, die „*anni discretionis*“. Den Begriff der *discretio* eruierten sie aus der Forderung der Beicht und erklärten: Das Bußsakrament setzt voraus, daß der Christ „*doli capax*“ ist. Also wird mit der Deliktsfähigkeit der Empfang der beiden Sakramente möglich, d. i. mit dem siebten Lebensjahr. Beginnt damit auch schon die Pflicht? In der Beantwortung dieser Frage scheiden sich die Kirchenrechtslehrer in eine strengere und mildere Richtung. Erstere bejaht die Frage, während die mildere bis zur Nähe der Pubertätsjahre mit der strengen Verpflichtung warten will. Die weitere Frage, ob der Zeitpunkt für die Kommunionpflicht der gleiche sei wie für die Beichtpflicht, wird nur von einem Teil der Kanonisten aufgeworfen. Diese weisen meistens der Kommunion einen späteren Termin zu; ja einzelne nehmen für Beicht und Kommunion verschiedene Arten von „*discretio*“ an, so daß für die Erstkommunion eine wesentlich höhere Altersreife als für die Erstbeicht vorausgesetzt wird (S. 192). In der pastoralen Praxis hielt man sich mehr an Thomas von Aquin als an die Kanonisten und sah das 10. oder 11. Jahr als Erstkommunionalter an. „Eine Frühkommunion von 5- bis 7jährigen Kindern war dem gesamten Mittelalter ein fremder Gedanke“ (S. 206).

So erneuert also das Dekret „*Quam singulari*“ der Sakramentenkongregation von 1910 durchaus nicht eine altchristliche Praxis. Man darf zu seiner Begründung nicht die Geschichte der Kinderkommunion als Zeugin aufrufen, sondern muß sagen, was das Tridentinum über die Säuglingskommunion des Altertums bemerkte: „*Sanctissimi illi patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt.*“ F. J. Peters.

Religiös=soziale Tagungen.

1. Wenn Katholiken und Protestanten, wie sie es in diesem Jahre wiederum in Münster und Salzburg, in Breslau und Stuttgart getan haben, auf ihren Tagungen mit sozialen Fragen sich befassen, so muß man sich zu-

nächst gegenwärtig halten, daß beide von durchaus verschiedenen grundsätzlichen Gesichtspunkten aus an die Behandlung dieser Dinge herangehen. Der Katholik sieht die „Welt“ und insbesondere auch die Bereiche und Gebilde des irdisch-gesellschaftlichen Lebens (Familie, Arbeit, Beruf, Staat, Wirtschaft) ganz in Gottes Schöpfungs- und Erlösungsordnung eingeschlossen. Christentum und Kirche sind berufen, auch sie für Gott und Christus zu gewinnen, das heißt sie mit christlichem Geiste zu durchdringen, auch sie wenigstens mittelbar der Erlösungsgnade teilhaftig zu machen, sie zu heiligen und eine „christliche Gesellschaftsordnung“ aus ihnen aufzubauen. Wie die einzelne Menschenseele sind sie das Arbeits- und Ackerfeld der Kirche. Mit dem gefallen Menschen in die Sünde hinabgezogen, aber so wenig wie er selbst in der Wurzel verderbt, sollen sie durch den wiedergeborenen Menschen, dessen Werk sie jeweils sind, auch wieder in das werdende große Gottesreich auf Erden hineingehoben werden. Christus soll in ihnen König sein und herrschen, wie in jedem Menschenherzen.

Wesentlich zurückhaltender und kritischer tritt der Protestant, zumal wenn er vom Luthertum herkommt, diesen weltlichen Ordnungen gegenüber. Wohl ist auch hier die leidselige Resignation, mit der Luther selbst gelegentlich die Welt betrachtete, überwunden. Das Bild von der Herberge, deren Unbilden der durch diese Zeitlichkeit pilgernde Christ in geduldiger Ergebenheit widerstandslos erträgt, paßt heute ebenso wenig mehr auf den Protestanten, der sich mit beiden Füßen in die Arbeit an dieser Welt hineingestellt hat, wie auf den Protestantismus, dem die kirchlich-soziale Arbeit längst eine sehr dringliche Angelegenheit geworden ist. Trotzdem ist die protestantische Einstellung dieser sozialen Wirklichkeit gegenüber auch jetzt noch merklich mißtrauischer, reservierter. Es ist, als ob der Katholik Gott und Welt einander nähergerückt sich vorstelle, der Protestant ihren unausdenkbaren Abstand stärker betone. Seine Religion, mit großem Nachdruck auch heute noch als innerliche Angelegenheit des einzelnen verstanden, hält sich weiter aus

dem Leben der Gesellschaft und den Fragen, die es aufgibt, zurück. Daher ist im Protestantismus auch nie eine Soziallehre von der Einheitlichkeit und Konsequenz möglich gewesen, wie der Katholizismus sie entwickelt hat; nie die Überzeugung, daß man für alle Nöten und Krankheiten der menschlichen Gesellschaft gewissermaßen das Heilmittel schon fertig in der Hand habe. Es fehlt überhaupt die ganze siegesgewisse Ideologie von Welteroberung und Weltbeherrschung, die auch hier mit dem Begriff der Kirche als eines sichtbaren Gottesreiches auf Erden verbunden ist. Der Protestantismus sieht weit mehr den Christen und das Christentum im schweren Ringen mit den feindlichen Mächten dieser Zeit und ist davon tief durchdrungen, daß er diese sozialen Probleme immer wieder aufs neue und aufs gründlichste studieren müsse, um dann erst Mittel und Wege zu ihrer Lösung sich mühsam zu erarbeiten.

Jede dieser beiden Haltungen hat offenbar ihre Vorzüge und ihre Nachteile. Dem Katholiken gibt die Gewißheit, daß seine Kirche ihm auch in den schwierigen Fragen des sozialen Lebens und der sozialen Kämpfe die unfehlbare Führerin sei, eine innere Sicherheit, die auf protestantischen Tagungen allzuoft fehlt. Schon auf dem Evangelisch-Sozialen Kongreß, der diesmal in Breslau tagte, fiel es dem Vorsitzenden schwer genug, die Referate und die Aussprache über „Wandel des Eigentumsbegriffs“ und „Arbeiterschaft, Religion und Kirche“ auch nur einigermaßen auf einer mittleren Linie zu vereinigen, von den Auseinandersetzungen auf dem Reichskongreß Religiöser Sozialisten in Stuttgart (1.—4. Aug.), den man nach seiner Zusammensetzung, wenn auch ein katholischer Redner (*H. Mertens*) auftrat, doch als eine protestantische Tagung ansprechen muß, ganz zu schweigen. Der erste äußere Eindruck ist also dort der einer beneidenswerten prinzipiellen Festigkeit, hier der einer ebenso bedauerlichen Zerrissenheit. Indes hat die Sache auch ihre Kehrseite. Gerade dieser Mangel an innerer Bindung und an fundamentalen leitenden Ideen nötigt nämlich auf protestantischer Seite dazu, den Problemen immer aufs neue mit rücksichts-

losem Wahrheitsstreben und bohrender Kritik zuleibe zu gehen, während man sich auf katholischen Tagungen, gestützt auf die bewährten kirchlichen Sozialprinzipien, doch wohl die Sache nicht selten etwas leicht macht. So läßt der Bericht, den in der zweiten geschlossenen Versammlung des Münster-schen Katholikentages die Leiter der einzelnen Fachgruppen vorlegten, gewiß erkennen, daß man über sehr wichtige und dringliche Fragen des heutigen Kulturlebens sich ausgesprochen hatte. Aber die Ergebnisse gehen nur vereinzelt über das hinaus, was wir seit Jahr und Tag darüber zu hören gewohnt sind. Man arbeitet bei uns allzugern mit einer Apparatur fertiger Begriffe — „Familie“, „Staat“, „Naturrecht“, „Sozialismus“ —, handhabt sie wie ein und für allemal feststehende, jeglichem Wandel ent-rückte Größen, und gibt sich nur selten Rechenschaft darüber, daß auch an ihnen die Zeit und die Fortschritte historischer und soziologischer Erkenntnis nicht spurlos vor-übergehen. Insbesondere gilt das von der Familie, deren zeitbedingte Strukturveränderungen doch nicht mehr zu übersehen, und vom Sozialismus, dessen innere Wandlungen ebensowenig zu verkennen sind. Aber auch mit dem „Naturrecht“ sind wir ganz gewiß noch nicht fertig, und die Prähistorie zeigt uns eine solche Mannigfaltigkeit überfamiliärer Gemeinschaftsgebilde, daß z. B. schon *Scheler* dem heutigen Staat — wenn man den Begriff nicht gänzlich entleeren will — als ein vom Naturrecht gefordertes Gebilde nicht mehr wollte gelten lassen. Sind doch auch auf unserer Seite Heimschulen, Erziehungs-heime, Jugendbewegung, Ferienlager u. a. bereits ebenso viele stillschweigende Konzessionen an einen vielleicht im Werden begriffenen neuen Familientyp. Rühmend muß anerkannt werden, daß auf dem diesjährigen Katholikentage die großen Referate von *Dr. Algermissen* („Die deutschen Katholiken im Kampf mit den revolutionierenden Strömungen der Gegenwart“), *Prof. Dr. Brauer* („Der sozialistische Geist und die katholische Kirche“) und *P. Desiderius Breitenstein* („Das Erziehungsideal des Sozialismus“) schon weit mehr von dieser Problematik spüren ließen.

Und wenn selbst hier öfters mehr angedeutet als ausgesprochen wurde, so tritt auch dahinter wieder eine andere charakteristische Verschiedenheit katholischer und protestantischer Veranstaltungen hervor.

Fast alle diese großen katholischen Tagungen stehen im scharfen Lichte der großen Öffentlichkeit. Sie wollen repräsentieren und dokumentieren. Repräsentieren wollen sie die Kirche als die zielsichere Führerin auch in den sozialen Wirren der Zeit, dokumentieren die Gesinnungseinheit und Einigkeit der Katholiken auch in ihrer Einstellung zu den Kulturfragen der Gegenwart. Niemand wird bestreiten, daß sie damit inmitten allgemeiner Unsicherheit und Ratlosigkeit eine große, wichtige und notwendige Aufgabe erfüllen. Aber eine Aufgabe, die auch mit Verantwortung belastet und manche Bindungen auferlegt. Für „Dissenter“ ist hier begreiflicherweise kein Platz; sehr tiefgehende Meinungsverschiedenheiten, wie sie zur Zeit doch auch wieder im sozialen Katholizismus hervortreten (vgl. die an anderer Stelle besprochene Broschüre von *Dr. Joh. Meßner* „Um die katholisch-soziale Einheitslinie“), sind für diese großen, auf Wirkung und Eindruck berechneten Manifestationen nicht da. Sie können und dürfen für sie auch nicht da sein, jeder begreift das und hält es für richtig. Aber damit hat man sie selbstredend nicht überhaupt aus der Welt geschafft. Es ist von nicht geringer Bedeutung, daß die sozialen Tagungen des Protestantismus durch alle diese Bedenklichkeiten und Rücksichten nicht beschwert sind. Auch sehr schroffe Gegensätze treten einander offen gegenüber; es ist eben weder eine „Einheit“ zu schützen, auf die man grundsätzlich keinen Wert legt, noch hat man eine „Kirche“ zu vertreten, für die man sich verantwortlich und deren Leitung man sich unterstellt fühlt.

2. Vor eine sehr heikle und schwierige Aufgabe hatte in diesem Jahre der Katholische Akademikerverband die Referenten und Hörer auf seiner Salzburger Tagung gestellt, indem er dieser das Leitwort mitgab „Christus und das Berufsleben des modernen Menschen“. Aber auch vor eine sehr interessante Aufgabe, da hier, wenn irgendwo, offenbar

werden mußte, daß das Bestreben, auch das profane Leben, seine Erdenhaftigkeit und Alltäglichkeit, um jeden Preis in eine sakrale Sphäre hinaufzuschrauben, doch auch seine Grenzen hat und haben muß. Seine Grenzen: denn Natur und Übernatur sind nun einmal zwei wesentlich verschiedene und gegeneinander zu trennende Bereiche. Irgendwo, sagte jüngst jemand mit Recht, muß doch wohl Gott aufhören und die Kreatur anfangen. Und das irdische Leben kann in keiner Weise schon Harmonie, Vollendung, Verklärung sein, sondern bleibt auch unter der Erlösungsgnade Zwiespalt, Mühe und Buße. Tatsächlich hat der Verlauf der Tagung diesen Punkt, wo die schlichte Auffassung des Evangeliums aufhört und akademische Künsteleien anfangen, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit sichtbar gemacht, wenn man dem scharfsichtigen Bericht folgen darf, den hernach zusammenfassend *Dr. W. Spael* in der Kölnischen Volkszeitung (Nr. 469 vom 14. September) erstattete. Wörtlich hat sich glücklicherweise kein Redner an das aufgegebene Thema gehalten. Es hätte wirklich auch eines exegetischen Eiertanzes bedurft, um aus dem Christusbild der Evangelien etwas über die Stellung Jesu zum Berufe des Publizisten, des Ingenieurs, des Forschers und Künstlers oder auch zu den modernen Frauenberufen herauszuklauben! Aber auch dann, wenn man das Thema weiter faßte und moderne Berufe nur in die im Laufe der Jahrhunderte insbesondere unter dem Einfluß der Scholastik entwickelte christliche Welt- und Lebensauffassung hineinzupassen suchte, gab es der Schlingen noch genug, und es ist nicht uninteressant zu verfolgen, wie die einzelnen Referenten mit heiler Haut durchzukommen sich bemühten. Am leichtesten hatte es natürlich *Prof. Dr. Krebs*, der über den Beruf des Priesters sprach. Auch für die Berufe des Erziehers, des Arztes, des Richters ist aus der Ethik der Evangelien manches herauszuholen, wie überhaupt eine religiöse Aufwertung bei allen Berufsarten verhältnismäßig leicht gelingt, die unmittelbar mit der lebendigen Menschenseele sich befassen. Je mehr aber der Beruf in die Sachenwelt hineinreicht,

desto mehr entzieht er sich dieser religiösen Durchdringung. Der Gegensatz zwischen Berufsschicksal und höherer Bestimmung wird immer herber empfunden, und alle Bemühungen um eine sittlich-religiöse Eigenbewertung solcher Berufsarbeit sind praktisch um so wirkungsloser, je künstlicher und gesuchter sie sind. Es ist nun einmal so: die überwältigende Mehrheit des arbeitenden Volkes — und diese Millionen sind doch wohl auch zu den „modernen Menschen“ zu zählen — aber auch die Mehrzahl der akademisch Gebildeten wird in der Berufsarbeit in erster Linie stets nicht Freude und Erhebung, sondern Opfer und Mühe, und zwar oft schwerster und niederdrückendster Art sehen. Was glaubt man ihnen zu bieten, wenn man im Stile hochgemuter Idealisten etwa den Lebensstand als eine „Teilnahme an der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt“ bezeichnet, oder die Arbeit in der Werkstatt und Fabrik, im Geschäft und im Bureau, hinter den Akten und den Büchern als eine Mitarbeit am „Werde!“ des Weltenerschöpfers? Diese Berufstätigen in allen Schichten und Berufen bedürfen einer weit unkomplizierteren religiösen Berufsethik. Soweit sie noch christlich denken, wird ihnen ihre einförmige und mühselige Erdenarbeit immer zunächst als die Aufgabe erscheinen, die man um Gottes und der Seinen willen treu erfüllen, als die Lebenslast, die man um eines künftigen Lebens willen geduldig tragen muß, und damit stehen sie der Auffassung des Evangeliums auch gewiß näher, als alle weit hergeholten Ideologien. Erde und Himmel: an diesem „Dualismus“ scheitern zuletzt alle weiteren Harmonisierungsversuche, weil er eben da ist und als eine Zwiespältigkeit der Bestimmung und Berufung täglich empfunden wird, genau so, wie der Gegensatz von Körper und Geist, Natur und Gnade. Es war daher durchaus richtig, wenn einzelne Vorträge in Salzburg auch auf diese Spaltung, die sich durch alles Erdensein hindurchzieht, hinwiesen, ehrlich davor stehen blieben (*Dr. Siemens*, der über den Techniker- und Ingenieurberuf, *Dr. Edith Stein*, die über das Ethos moderner Frauenberufe sprach) und sie nicht mit einer Redensart zu verdecken

suchten. Und wenn *Prof. Dr. v. Hildenbrand* den Knoten kurzerhand damit durchhieb, daß er einen „primären“ überzeitlichen und einen „sekundären“ zeitlichen Beruf unterschied, so blieb dabei von der katholischen „Synthese“ allerdings nicht mehr viel übrig, sondern es lag eine Annäherung an die protestantisch-lutherische Auffassung darin verborgen. Aber der erbarmungslosen Nüchternheit der Tatsachen, wie sie auch für sehr viele Akademiker gegeben sind, die sich an einen ungeliebten Beruf gekettet fühlen, wurde er damit besser gerecht, als mit einem geistreichen Lösungsversuch, der höchstens einmal für eine Feier- und Feststunde in gehobener Stimmung vorhält.

Ein kulturfreudiges Zeitalter, wie das unsrige, das mit seinen Wurzeln, wie wir nie vergessen sollten, noch ganz in dem unbändigen Lebensgefühl, in der Weltseligkeit und in dem Optimismus der Aufklärung steht, hört dergleichen natürlich nicht gerne. Es sieht in dieser radikalen Unterstellung des Irdischen unter das Ewige eine Unterschätzung kreatürlicher Eigenwerte, und auch das religiöse Denken paßt sich immer bis zu einem gewissen Grade solchen Zeitstimmungen an. Aber wie schon der Kulturpessimismus der Reformation und hernach des Jansenismus eine sehr verständliche Reaktion gegen die auch in die Kirche eingedrungenen üppigen irdischen Lebenstriebe der Renaissance und des Barock war, so werden solche dem Diesseits sich stärker zuwendende Strömungen im Christentum auch ganz gewiß wieder zurückebben, wenn auf die mehrhundertjährige Periode wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwungs über kurz oder lang einmal wieder ein Zeitalter der Lebensmüdigkeit, des Niedergangs und der Verarmung folgen wird. Dann wird die weltabgewandte Haltung des Evangeliums, die „pessimistische“ Grundstimmung eines ganzen christlichen Jahrtausends auch den Christen unserer Tage wieder näherrücken.

3. Der Evangelisch-Soziale Kongreß in Breslau hatte in diesem Jahre den Verlust eines seiner hervorragendsten und tätigsten Mitglieder, seines langjährigen Vorsitzenden *Adolf v. Harnack* zu beklagen. Mit seiner fast

unbegreiflichen Vielseitigkeit und seiner Aufgeschlossenheit für alle Fragen des kulturellen und sozialen Lebens hat *H.* viele Jahre hindurch die Arbeiten dieser Tagungen gefördert, ihre Aussprachen belebt und immer wieder auf die Höhe wissenschaftlicher Erkenntnis hinaufzuheben gewußt; ein Redner, dem nicht nur der scharfe Gedanke, sondern in jedem Augenblick auch das treffende Wort in bewundernswerter Weise zu Gebote stand. Die Vierteljahrsschrift für sozial-kirchliche Arbeit „Evangelisch-Sozial“ widmet ihm eine Erinnerungsnummer (1930, Heft 3), in der neben seinen Fachgenossen *Baumgarten*, *Weinel* und *Titius* vor allem er selbst in einer Auswahl aus seinen Debattereden zu Worte kommt. — Der diesjährige Kongreß, der 37. in der Reihe, ließ die Eigentumsfrage von einem Theologen (*Prof. Weinel*, Jena) und einem Nationalökonom (*Prof. Keßler*, Leipzig) behandeln. Man kann nicht gerade behaupten, daß der positive Ertrag ein sonderlich bedeutender gewesen wäre. Sowohl der Theologe wie der Jurist steuerten auf eine Reform des Eigentumsbegriffes im Sinne einer größeren Gemeinschaftsverpflichtung hin, wobei der erstere den Hauptnachdruck auf eine „Sozialisierung des Herzens“ legte, der zweite der Gesellschaft einen größeren rechtlichen Spielraum in Eigentumsfragen zu eröffnen vorschlug. Man war freilich auch darüber einig, daß weitergehende Befugnisse des Staates auch eine entsprechende sittliche Höhe des Staatswesens voraussetzen, damit nicht, wie der Vorsitzende *Dr. Simons* sich ausdrückte, ein neuer Götze „Gesellschaft“ es ärger treibe, als der entthronte Götze „Individuum“ es getrieben hatte. Zum zweiten Thema („Arbeiterschaft, Religion und Kirche“) kam als Korreferent der durch sein Buch „Proletarischer Glaube“ bekannt gewordene Berliner Pfarrer *Lic. Paul Piechowski* zu Wort, der inzwischen völlig zum Sozialismus übergeschwenkt ist: „wie ein warnender, drohender, zur Buße rufender Prophet ... hoch erhobenen Armes und in langen Pausen nach Worten ringend“ (*Christl. Welt*, 1930, 633). Durch die leidenschaftliche Schilderung der Abwendung der Massen von

der Kirche und ihres ungestümen Drängens nach einer Religion des Sozialismus, die ihnen eine bessere Welt verheißt, forderte er Beifall und Kritik zugleich heraus. Bezeichnend ist, daß auch hier wieder (vgl. *diese Zeitschrift* 1929, 176 ff.) die einseitige Auswahl seines Beweismaterials aus der Freidenkerzentrale Berlin-Neukölln beanstandet wurde, obwohl man den großen Ernst der Lage gerne zugab.

4. Auf dem Stuttgarter Kongreß der „Religiösen Sozialisten“ sprachen u. a. *Prof. G. Wunsch*, der Verfasser der „Evangelischen Wirtschaftsethik“ und für die katholischen Sozialisten *Heinr. Mertens* über „Recht und Aufgabe der Religiösen Sozialisten in Kirche und Arbeiterschaft“. Bemerkenswerterweise fand dabei nach einem Bericht der „*Christl. Welt*“ (1930, 830 ff.) das Problem „Katholizismus und Sozialismus“ fast noch stärkeres Interesse, als die Frage der Stellung des Protestantismus zum religiösen Sozialismus. *Mertens* betonte wieder mit Nachdruck, daß er vom Boden des Katholizismus aus den Weg zum Sozialismus suche, den alten Sozialismus, den die Kirche verurteile, gleichfalls nicht wolle, sondern den wahren, wirklichen, der noch erst kommen werde. Dem Einwand gegenüber, daß schließlich der Materialismus der Massen diesen Versuch einer religiösen Neubegründung doch erdrücken werde, blieb er optimistisch. Aber selbst wenn alle diese Hoffnungen sich erfüllen würden, wenn der heutige unechte Sozialismus zum echten sich weiterentwickeln, religiösen Ideen sich zugänglich erweisen, der Kirche eine Änderung ihrer Stellungnahme ermöglichen würde: wird denn überhaupt eine sozialistische Wirtschaft das leisten können, was sie verspricht, der Welt eine neue bessere Ordnung und dem Proletariat die ersehnte Erlösung bringen? Diese letzte, entscheidende Frage blieb, wie die „*Christl. Welt*“ mit Recht hervorhebt, auch in Stuttgart unbeantwortet. Solange sie aber noch offensteht und mindestens ebenso viele Gründe gegen sich als für sich hat, wird auch der Religiöse Sozialismus eben ein Experiment, ein Sprung ins Dunkle bleiben, den mitzumachen man der Kirche nicht zumuten wird.

S.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Bibelwissenschaften.

Biblia Sacra juxta Latinam Vulgatam Versionem ... Libros Exodi et Levitici ex interpretatione Sancti Hieronymi cum variis capitulorum seriebus recensuit D. Henricus Quentin, monachus Solesmensis. Romae Typis Polyglottis Vaticanis. 1929. Pag. 485. L. 200.

[Im folgenden ist Q = Quentin, H = hebräischer Text, V = heutige Vulgata Clementina.] Der vorliegende Band sollte Pius XI. zu seinem goldenen Priesterjubiläum durch den bisherigen Leiter der Vulgatakommission, Kardinal Aidan Gasquet O. S. B., feierlich überreicht werden, da schied dieser, 82jährig, am 5. April 1929 unerwartet aus dem Leben. Ungeachtet seiner hohen Würde und seines Lebensalters hatte er noch an der Kleinarbeit für diesen 2. Band der neuen Vulgata selbst eifrig mitgewirkt. Dieser entspricht in seiner Anlage genau der Genesis von Q; in beiden Bänden sind für die Textgestaltung dieselben 3 Spitzenhandschriften und Gesichtspunkte ausschlaggebend (vgl. diese Zeitschr. II 119 f.; IV 279). Überraschende Abweichungen von V erscheinen auch in Ex und Lev bei Q nur sporadisch. Meist sind die Unterschiede bei Q: einfache Wortumstellungen oder -ergänzungen ohne Änderung des Sinnes oder divergierende Wortformen (z. B. Ex 15, 20 prophetis st. prophetissa; Lev 11, 19 opupa = „Wiedehopf“ st. upupa) oder Umtausch von Synonyma (z. B. Ex 17, 4 pauxillum st. paululum; 21, 28 petierit st. percusserit; 25, 39 mundissimi st. purissimi) oder dergleichen. Aber solche scheinbaren Kleinigkeiten können für die Gesamtrevision der Vulgata wichtig genug sein, um ein richtiges Bild von der Sprachweise und Übersetzungstechnik des hl. Hieronymus zu gewinnen. So lautet die bekannte Stelle Ex 32, 6 in V (ebenso 1 Kor 10, 7): sedit populus manducare et bibere. Das ist aber nicht Vulgata, sondern Vetus Latina. Hier gebraucht fast kaum manducare, wohl aber an 500mal comedere [vgl. Philologus 42 (1883), 352]; dies schreibt denn auch mit Recht Q in Ex l. c. So auch, wenn er Ex 34, 6 verus im Sinne von verax einsetzt; letzteres Wort liegt dem Hier. im allgemeinen fern. Die sog. „Kleinigkeiten“ verraten uns, inwiefern spätere Hände an der Vulgata systematisch stilisiert oder uniformiert haben. Es erscheinen da neben Angleichungen an die Vetus Latina bzw. LXX auch gefühlsmäßige Glättungen, die in Wahrheit den Text verschlechtern haben. So ist mit Q zu lesen: Ex 20, 23 non facietis — mecum — deos argenteos (mecum = „neben mir“); Lev 25, 2 sabbatizet (= der Ackerboden soll seine Ruhe im 7. Jahre haben); 25, 12 ablata st. oblata (= ohne zu säen und zu ernten) dürft ihr vom Felde weg dessen Ertrag (im Sabbatjahre) essen. Ex 39, 28 lies mit Q distinctum st. bis tincto! Unkenntnis hat in V aus annus iobeleus (= Halljahr; hebr. jobel = Widderhorn-Posaune) überall in Lev ein annus iubileus (= Jubeljahr) gemacht; also irrig Gleichsetzung zweier verschiedener Stämme! Aus Pietät gegen Hier. ist wohl Ex 34, 28 mit Q zu lesen: fecit (st. fuit; sc. Moses) ibi cum Domino; vgl. etwa vulgäres „mit jemandem machen (= sein)“ und facere in der Volkssprache (nach O. Weise, Charakteristik der lat. Sprache, 1909, 123).

An beachtenswerten Einzelheiten aus Q seien u. a. noch notiert: Ex 2, 14 dicis („gedenkst du“) st. vis u. Auslassung von heri; beides = H. Ebenso deckt sich mit H bei Q die Streichung des Passus über Eliezer in Ex 2, 22 b. Dagegen ergänzt Q in Ex 38, 24 übereinstimmend mit H eine größere Lücke, über die er in Revue biblique 1926, 266 ff. spricht. Eine Erleichterung für den bibelgläubigen Leser der V ist es, daß nach Ex 32, 28 bei Q nicht 23 000, sondern nur 3000 Mann dem dort erzählten Strafgericht anheimfielen. Im Schilfmeerliede Ex 15, 6 schrieb st. magnificata est Hier. magnifice (zwar = H, jedoch Vokativ!); besser wäre gewesen

magnifica, auf dextera bezüglich. Für das auffällige ascenderunt (ibd. 15, 14) schlägt Q ein attenderunt vor (?); könnte ersteres nicht vielleicht späterer Einsatz für ein adierunt sein, das aus audierunt (= H) korruptiert war? Endlich noch einiges über Eigennamen! Die eine Hebamme in Ex 1, 15 heißt nicht Sephora (so die Gattin des Moses), sondern mit Q richtig Sephra (= H). Statt Moyses in V (aus der LXX übernommen) hat Hier. unzweifelhaft mit Q Moses (= H) geschrieben. Für Raguel (wieder Einfluß der LXX!), der übrigens bei Hier. stets, auch in Ex 3, 1; 4, 18, cognatus, niemals socer des Moses heißt, schrieb er mit Q sicherlich Rahuel; der hebr. Buchstabe 'Ajin vertrat früher 2 Laute, wie der Anfang der Namen Gaza und Heli zeigt.

Wünsche der Fachgelehrten zu Einzelheiten bei Q werden wohl nicht ausbleiben. Sein Text ist noch nicht zur offiziellen neuen Vulgata erklärt. Das hindert aber nicht, in seinem Werke einen bedeutsamen Fortschritt anzuerkennen, der über die lateinische Bibel und den hl. Hieronymus neues interessantes Licht verbreitet.

Sperber, A., Septuaginta-Probleme I. VIII u. 101 S. W. Kohlhammer, Stuttgart 1929.
Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 3. Folge, Heft 13. Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik, herausgeg. von P. Kahle. Bd. III. 7,50 RM.

Aus dieser Schrift seien besonders folgende Punkte als erwägenswert hervorgehoben: Die seit de Lagarde beliebte Einteilung der LXX-Handschriften nach den Rezensionen des Origenes, des Lukian und des Hesych erweist sich als undurchführbar. Einen zuverlässigeren Maßstab für die Klassifikation jener Handschriften nach ihrem Verhältnis zueinander bietet eine Kontrolle der Überlieferung hebräischer Eigennamen in ihnen je nach ihrer Verschreibung oder Entstehung; ihre Fremdartigkeit für den Kopisten konnte eben leicht zu eigenartigen Varianten Anlaß geben. Verf. illustriert seinen Vorschlag an Hand einer Reihe von Beispielen, wobei sich ihm ergibt: 1. Der Stammbaum der uns erhaltenen LXX-Handschriften ist kein einfaches chronologisches Hintereinander, sondern ein sehr kompliziertes, verästeltes Gebilde. 2. Der Wert einer Handschrift richtet sich nicht nach ihrem Schriftcharakter: eine Minuskel-Hs. kann als Kopie einer älteren Majuskel-Hs. sogar vor anderen letzterer Art rangieren. Die LXX setzt eine ältere Fassung des hebr. Textes voraus als die des heute noch alleinerhaltenen masoretischen. Letzterer kann darum nur bedingungsweise zur Bewertung der LXX dienen; denn es handelt sich bei dieser nicht bloß um rein graphisch aus jenem zu erklärende Varianten. Ein Vergleich der heutigen hebr. Bibel mit älteren Textformen weist auf allmähliche Umstilisierung in jener, besonders durch die Masoreten hin. Er läßt aber auch noch weitergehende Freiheiten bei Behandlung des hebr. Textes in älterer Zeit nicht verkennen. Mit Recht warnt Verf. (S. 61) vor einer Überschätzung des heutigen hebr. Textes. Herkenne.

|Kirchen- und dogmengeschichtliche Quellenschriften.

Florilegium Patristicum, tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Ediderunt Bernhardus Geyer et Johannes Zellinger. Bonnae Sumptibus Petri Hanstein.

Fasc. 8: M. Minucii Felicis Octavius. Recensuit Dr. Josefus Martin. 1930. 86 S. Kart. 3,60 M.

Fasc. 19: Sententiae Florianenses, ed. Henricus Ostlender. 1929. 48 S. 2,50 M.

Fasc. 20: S. Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis Liber Monologion. Rec. Franc. Salesius Schmitt. 1929. 65 S. 2,80 M.

Fasc. 21: S. Thasci Caecilii Cypriani De Lapsis. Rec. Dr. Jos. Martin. 1930. 48 S. 2 M.

Fasc. 24: S. Aurelii Augustini, episcopi Hipponensis, De Doctrina christiana libros quattuor ed. Henr. Jos. Vogels 1930. 103 S. 5 M.

Eugippius Vita Sancti Severini, in Auswahl herausgeg. von Alfons Tewes. B. G. Teubner, Berlin 1928. 32 S.

Des **Aurelius Augustinus** Drei Bücher gegen die Akademiker. Neu herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. K. Emmel. Ferd. Schöningh, Paderborn. 127 S.

Das **Leben des hl. Augustinus**, beschrieben von seinem Freunde Bischof Possidius. Aus dem Lateinischen übertragen von P. Dr. Kapistran Romeis O.F.M. St.-Augustinus-Verlag, Berlin. 100 S., geb. 4,80 M.

Es ist außerordentlich dankenswert, daß die wichtigsten kirchen- und dogmengeschichtlichen Quellenschriften der Väterzeit und des Mittelalters mehr und mehr auch in wohlfeilen, dabei allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Einzelausgaben weiteren interessierten Kreisen, zu denen vor allem auch der Klerus sollte gezählt werden dürfen, zugänglich gemacht werden. An erster Stelle muß unter diesen Sammlungen gerade in dieser Zeitschrift genannt und empfohlen werden das s. Z. von Prof. Gerh. Rauschen in Bonn begründete, jetzt von den Professoren B. Geyer in Bonn und Johannes Zellinger in München tatkräftig fortgesetzte „*Florilegium Patristicum*“. Die vorstehenden Titel der zuletzt eingelaufenen Bändchen mögen für sich und für die Vielseitigkeit der auch technisch ausgezeichnet gelungenen Ausgabe sprechen.

Der Verlag B. G. Teubner legt in der Reihe der bei ihm erscheinenden „*Eclogae graeco-latinae*“ als Nr. 48 eine Auswahl aus der von Geschichtsforschern und Kulturhistorikern gleich hoch geschätzten Vita des hl. Severinus († 482), des Missionars der Donauländer, aus der Feder seines Zeitgenossen Eugippius vor.

Im Augustinusjahr werden besonders willkommen sein die von Studienrat K. Emmel eingeleitete und kommentierte Übersetzung der Jugendschrift A.'s „*Contra Academicos libri III*“, und die von P. Dr. Kapistran Romeis O. F. M. geschickt übertragene, dabei festlich ausgestattete „*Vita Augustini*“, bald nach seinem Tode verfaßt von seinem Schüler und Freunde Bischof Possidius. Wer daneben etwa noch eine der letzten Arbeiten A. Harnacks, die dieser Lebensbeschreibung gewidmet war, legt (Walter de Gruyter, Berlin), hat die besten Möglichkeiten, an stillen Winterabenden auch noch einmal in patristische Studien sich zu vertiefen. S.

Augustinus-Literatur.

Pius XI., Rundschreiben zum 1500. Todesjahre des hl. Bischofs von Hippo und Kirchenlehrers Augustinus (20. April 1930 „*Ad salutem humani generis*). Lat. und deutscher Text. 82 S. Herder, Freiburg. 2,50 M.

St. Augustinus 430—1930. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der deutschen Provinz der Augustinereremiten. Großquart, 270 S. St.-Rita-Verlag, Würzburg 1930. Mit vielen Abbildungen. Kart. 6 M.

Mit Freude und Genugtuung wird man es begrüßen, daß auch die geistigen Söhne des hl. Augustinus im Orden der Augustinereremiten mit einer literarischen Huldigung vor ihren großen Führer hintreten. In festlichem Formate, mit vielen interessanten Bildern geschmückt legt die deutsche Ordensprovinz eine Festschrift vor, unter deren zahlreichen Beiträgen manche über die Stunde hinaus wertvoll bleiben werden. Erwähnt seien aus dem 1. Abschnitt „*Leben*“, die Übertragung der Lebensbeschreibung des Possidius, die Nachrichten über A.'s Bedeutung für das nordafrikanische Mönchtum sowie über das Schicksal seiner Reliquien und sein Grabmal; aus dem 2. „*Geisteswerk*“, die beiden Abhandlungen über die berühmte sog. „*Regel*“ des Heiligen; aus dem 3. „*Seine geistigen Söhne*“, die dankenswerten Mitteilungen über die ehemalige Verbreitung und Wirksamkeit des Ordens, der nach schweren Prüfungen heute bereits

wieder über 2000 Priester und Laienbrüder zählt, und zur Zeit nicht nur in Deutschland (Bayern), sondern auch in Böhmen, Italien, Spanien und Amerika abermals sichtbar im Aufsteigen begriffen ist.

Marienthal. Des ersten deutschen Augustinerklosters Geschichte und Kunst. Herausgegeben von Dr. J. Ramakers. 120 S., 6 Vollbilder und 41 Abbildungen im Text. Deutscher Brücke-Verlag, Cleve. Geb. 3 M.

Eine geschichtliche und kunstgeschichtliche Würdigung des um die Mitte des 13. Jahrhunderts begründeten ersten deutschen Augustinerklosters in Marienthal bei Wesel am Niederrhein. Eine einführende Studie von Prof. Dr. J. Hessen „Augustinus und der Niederrhein“, eine „Geschichte des Augustinerklosters M.“ von Dr. J. Ramakers, kunstgeschichtliche Beiträge von Prof. H. Karlinger und Museumsdirektor A. Hoff. Viele kultur- und kunstgeschichtlich wertvolle Abbildungen. S.

Katechese und Unterricht.

Pius XI. Rundschreiben über die christliche Erziehung der Jugend. Autorisierte Ausgabe. Amtlicher deutscher Text. Herder, Freiburg i. B. 1930. 48 S. 1,20 M.

Die Enzyklika vom 31. Dezember 1929 verkündet aller Welt die fundamentalen Wahrheiten und Forderungen der christlichen Erziehung. Ziel, Recht, Träger und Gegenwartsaufgaben der Erziehung werden so klar und bestimmt formuliert, so tief und fest begründet, daß alle christlichen Erzieher dem Heiligen Vater von Herzen danken müssen für seine machtvolle Kundgebung inmitten der großen Verwirrung und Revolution auch auf pädagogischem Gebiete. Die Stilisierung des deutschen Textes hätte besser sein sollen. Die Sätze sind vielfach zu kompliziert (Satzungeheuer von 10 Zeilen auf S. 9!), die Ausdrücke undeutsch („Sittengift, das ... zu verfangen pflegt und ... in die Tat umgesetzt“ wird, S. 11) oder doch unschön („Der leibliche Vater teilt ... den Begriff des Ursprunges, der in allumfassender Weise in Gott sich findet“ S. 14).

Adrian, J. Weisheit aus des Höchsten Mund. Religionslehrbuch für die Mittelstufe der höheren Lehranstalten. III. Teil: Jesus, das Leben (Gnadenlehre). K. Ohlinger, Bad Mergentheim o. J. A. Ausgabe für Lehrer. XVI u. 338 S. Geb. 7,50 M. B. Ausgabe für Schüler. VIII u. 157 S. Geb. 2,85 M.

A. will auch im vorliegenden III. Teil seine Schüler zur Selbsttätigkeit anleiten, sie zu „Pfadfindern der Weisheit“ machen und auf die Suche schicken, nicht nach neuen Dogmen, sondern nach eigenen Gnadenerfahrungen. (Ausg. A S. X.) Sie sollen ferner in die Schule des Vaters und des Sohnes gehen, indem sie den Worten der Heiligen Schrift lauschen, und in die Schule des Heiligen Geistes, der durch die Geschichte der Kirche Christi lehrt. Das Wort der Kirche vernehmen sie dann aus der Lehre des Katechismus, und so richten sie ihr Leben nach lebendig erfaßten Grundsätzen ein. Dieses Schema der Stoffgliederung erscheint originell und gegenüber dem I. und II. Teil noch erweitert und verfeinert. Der Stoff selbst ist auch im Schülerbuch überreich und kann unmöglich in einem Jahre bewältigt werden, weshalb auch kursorische Durchnahme vom Verfasser zugelassen ist. Der praktische Katechet würde nicht im Sinne der Arbeitsschule handeln, wenn er die sechs Gliederungspunkte eines jeden Themas auch als Schema für die Katechese übernehme, das Interesse müßte dadurch leiden. Die erzieherischen Ziele stehen mit Recht überall im Vordergrunde.

Dausend, H., und Walterscheid, J. Im Heiligtum der Liturgie. L. Schwann, Düsseldorf (1929). 146 S. 28 Bildtafeln. Geb. 4 M.

Der vierte Band des Lehrbuches „Licht und Leben“ für die Mittelstufe höherer Lehranstalten behandelt das Gebiet der Liturgie in einem so umfassenden und zur Höhe der historischen Be-

trachtung geführten Blick, daß sich der Gedanke nahelegte, das Buch auch weiteren Kreisen darzubieten. Zu diesem Zwecke erhielt es einige Erweiterungen (S. 11—15, 77—78 und 122 bis 146), die Zahl der Bildbeilagen wurde verdoppelt und das Ganze geschmackvoll in Leinen gebunden. Möge es Verständnis und Freude an der Liturgie verbreiten.

Hahn, Sebastian, Kirchengeschichte. 2. Aufl. Herder, Freiburg i. B. 1929. VIII u. 164 S. 11 Bildtafeln und 1 Karte. 2,60 M., geb. 3,80 M.

Verbesserte Neuauflage des 2. Teiles der „Kath. Religionslehre für Schule und Leben“. Auf die kirchliche Geschichte und Kunst Südwestdeutschlands ist in dieser Darstellung besonders Rücksicht genommen.

Häring, Otto, Stern und Steuer. Handbuch für die Unterweisung der Jugend in der Fortbildungsschule und Christenlehre. II. Christus und die Kirche. Verlag Adolf Bader. Rottenburg a. N. 1929. VIII u. 256 S. 5,80 M., geb. 7,40 M.

Der erste Teil wurde in unserer Zeitschrift 1929 S. 381 angezeigt. Der zweite behandelt in fünf Themen „Jesus Christus“ und in dreizehn die Kirche Christi. Auf die ländlichen Verhältnisse zugeschnitten sind Nr. 5 „Jesus Christus und der Bauernstand“ und Nr. 17 „Die Kirche und der Bauernstand“. Ich vermisste einen Abschnitt über Christus, das Urbild der Vollkommenheit. Seelsorger in Industriegegenden werden auch eine Ausführung über Christus, die Kirche und den Arbeiterstand wünschen. Die Vorzüge des ersten Teiles eignen auch dem neuen. Der Druck ist nicht fehlerfrei (z. B. S. 82 Graf Stollberg, Deharbes-Linden, S. 105 im Levantischen Meerbusen statt Lepantischen).

Junglas, J. P., Katholische Glaubenslehre. Ausgabe B für die weibliche Jugend. 2., völlig umgearbeitete Auflage. (Licht und Leben. Oberstufe Bd. II.) Ebenda (1929). 190 SS. mit 16 Tafeln. Geb. 3 M.

Enthält den Stoff, der in OII, dem ersten Tertial von UI und in OI vorgeschrieben ist unter organischer Weiterführung des Katechismus und Heranziehung der Religionsgeschichte, Liturgie und kirchlichen Kunst.

Rensing, G., Lebensvoller biblischer Unterricht. Hilfsbuch zur katholischen Einheits-schulbibel (Ecker). L. Schwann, Düsseldorf (1929). Bd. I: Altes Testament. 4. Aufl.

XIV u. 264 S. Geb. 7 M. Bd. II: Neues Testament. 6. Aufl. XXII u. 360 S. Geb. 10 M. Der Rensingsche Kommentar zur Schulbibel hat vor allem wegen seiner methodischen Anlage großen Anklang und rasche Verbreitung gefunden. Die Neuauflage nimmt auf die Bemerkungen unserer Zeitschrift, 6. Jahrg. 1929 S. 186 f., Rücksicht. Für die Bd. I S. XIII angeführte Literatur empfehlen wir noch: Dürr, Religiöse Lebenswerte des Alten Testamentes. Freiburg, Herder, und Peters, Norbert, Unsere Bibel. Die Lebensquellen der Heiligen Schrift. Paderborn, Bonifatiusdruckerei. Ferner könnte hier auf die „Biblischen Zeitfragen“, Münster i. W., Aschendorff (seit 1908 13 Folgen), mit Nutzen aufmerksam gemacht werden. Auch die Bd. II S. XV f. aufgeführten Werke müßten eine Vermehrung gemäß den speziellen Bedürfnissen des Bibelkatecheten erfahren.

F. J. Peters.

Zur Erziehungslehre.

Allers, Rudolf, Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters. VIII u. 316 S. Herder, Freiburg i. Br. 1929. 6,20 M., geb. 8 M.

Die Pädagogen der Schule Herbarts erblicken in der Bildung des sittlichen Charakters das Ziel der Erziehung. W. Rein schreibt darüber: „In ihm tritt das vollkommenste, schönste Gepräge menschlichen Daseins uns entgegen. Deshalb ist in ihm das denkbar höchste Erziehungsziel eingeschlossen, das durch keine andere Formulierung überboten werden kann. Es bedeutet

dieses Ziel das Höchste für die innere Verfassung des Einzellebens, aber damit zugleich das Wirksamste für die Gestaltung der Gemeinschaftsordnung mit ihren verschiedenen Formen in religiöser, sozialer und politischer Hinsicht“ (Pädagogik in systematischer Darstellung, 1911. 1². S. 153). Die katholische Theologie erkennt diesen Hochwert des Charakters an und zeigt, welche Weihe er durch die übernatürliche Liebe empfängt (vgl. J. Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin, 1920³). Für die pastorale Theorie und Praxis bildet die Erziehung zum reifen Charakter eine Hauptsorge. J. Könn fordert: „Jugendpflege muß Charakterpflege sein“; er klagt aber auch: „Nichts ist so gefährdet wie die Charakterentwicklung des Jugendlichen“ (Jugendpflege und Charakterbildung, 1914², S. 10 f.). An Schriften über Charakter und Charaktererziehung besteht kein Mangel. Gleichwohl begrüßen wir das Werk des Arztes R. Allers zu diesem Problem wegen seines Aufbaues, seiner Vielseitigkeit und seines praktischen Einschlags.

A. ist Arzt, wie er selbst schreibt: „Psychotherapeut, der sich berufsmäßig mit abwegigen Charakteren, mit Menschen zu beschäftigen hat, die alle irgendwie mit dem Leben zerfallen sind und dessen Anforderungen nicht oder nicht hinlänglich genügen“ (S. 48). Er erkennt für diese Aufgabe wertvolle Hilfen in der Individualpsychologie Alfred Adlers, dessen Anschauungen er, „wenn auch nicht unverändert und nicht in der Art, wie sie heute vielfach gelehrt werden“, einem großen Teil seiner Ausführungen zugrunde gelegt hat (S. 42). Der Psychoanalyse dagegen steht er ablehnend gegenüber: „Zwischen Theorie der Psychoanalyse und katholischer Auffassung vom Wesen des Menschen klafft meines Erachtens ein unüberbrückbarer Widerspruch.“ Auch die Darstellungen von R. Liertz kann er „unmöglich gut heißen“; denn „die letzten Voraussetzungen der Psychoanalyse sind rein naturalistisch“, deshalb „ist jeder Versuch einer teilweisen Rezeption psychoanalytischer Gedankengänge innerhalb katholischer Weltanschauung von vornherein verfehlt und aussichtslos“ (S. 276 Anm. 1). Die Darstellung geht gemäß der Berufstätigkeit des Verfassers empirisch vor. Er nimmt den konkreten Menschen und fragt, worin bei ihm „Charakter“ zutage tritt, was diesem zugrunde liegt. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist die Feststellung: Der Charakter eines Menschen bekundet sich in seinen Handlungen und wird bestimmt durch die (sittlichen) Werte, denen er dabei den Vorzug gibt. Er ist „das individuelle Wertvorzugsgesetz, die allgemeine Maxime der Handlungen und das heißt der Zielsetzungen einer gegebenen Person; so ist die Art der Werthaltungen dieser Person bestimmend für ihren Charakter“ (S. 35). A. fragt sodann nach den Entstehungsbedingungen des Charakters und legt dar, was das Kind zur Bildung des Charakters mitbringt, welche Schwierigkeiten sich ihr in den Weg stellen und wie sie sich überwinden lassen. Der Gang durch die kindliche Entwicklung bis zur Reifezeit (Kap. III u. VI) wird unterbrochen durch eine Prüfung der Charakterideale und der differentiellen Charakterologie der beiden Geschlechter. In das ureigenste Gebiet des Psychotherapeuten gehört das Kapitel der abwegigen und neurotischen Charaktere.

Der Überblick läßt schon die Vielseitigkeit, aber noch lange nicht den reichen und interessanten Inhalt des Buches erkennen; im einzelnen seien hervorgehoben die Behandlung der Minderwertigkeitserlebnisse des Zöglings, der Unsegen einer Pädagogik der Entmutigung, die Angst und ihre zerstörenden Wirkungen, die Gefahrenpunkte der kindlichen Entwicklung. Es wäre zu wünschen, daß die ganze Stofffülle noch besser in dem Sachregister S. 315 f. aufgezeichnet wäre; eine größere Anzahl von Stichworten und von Seitenzahlen läßt sich leicht zusammentragen und macht das Buch für den Gebrauch ergiebiger.

Die ersten Abschnitte erscheinen in dem Rüstzeug der nach obersten Prinzipien suchenden Wissenschaft. Man lasse sich durch die Mühe ihres Studiums nicht zurückschrecken; „denn — bemerkt der Verfasser — es ist uns weniger um eine deskriptive und genetische Charakterologie, als um Gesichtspunkte für praktische Maßnahmen der Erziehung“ zu tun (S. 217). Diese aber enthalten für jeden Erzieher weltlichen wie geistlichen Standes eine Fülle beachtlichen und wertvollen Materials. Die pädagogische Bedeutung des katholischen Glaubens für

die Charakterbildung findet in dem Buche volles Verständnis. Nicht jedes Urteil des Verfassers läßt sich unterschreiben. Der Satz: „Das Martyrium ist das Heldentum der Schwachen“ (S. 178) erscheint überspitzt, zumal vorher dargetan ist, daß echtes Heldentum aus dem Zusammenwirken personaler Beschaffenheit und bestimmter Umweltsbedingungen erwachse; dies trifft sicherlich auf die Märtyrer des christlichen Glaubens zu. Bisweilen stören grammatische und stilistische Eigentümlichkeiten den Leser.

Bopp, Linus, Liturgische Erziehung. Gegebenes und Aufgegebenes. XII u. 124 S. Herder, Freiburg i. Br. 1921. 3 M.

Nach einigen einleitenden Notizen über Kind und Liturgie gibt der Verfasser eine treffende Charakteristik der Liturgie und weist auf manches Problematische in der Erziehung hin. Dann entwickelt er im zweiten Teile seine Gedanken über Erziehung durch die Liturgie und Erziehung zur Liturgie. Bei der Beachtung, welche die Liturgie im Lehrplan und in der Praxis des heutigen Religionsunterrichtes findet, muß eine bloß dilettantenhafte Beschäftigung mit den gottesdienstlichen Formen durchaus vermieden werden. Bopp ruft auf zu einer wirklichen Vertiefung der Bildungsarbeit, indem er die großen Bildungswerte der Liturgie aufzeigt und die rechten Wege weist, das Kind zur Teilnahme am liturgischen Leben zu erziehen.

Künkel, Fritz, Die Arbeit am Charakter. Die neuere Psychotherapie in ihrer Anwendung auf Erziehung, Selbsterziehung und Seelenführung. 163 S. F. Bahn, Schwerin i. Mecklenb. 1929. 4,80 M., geb. 6,50 M.

Der Pädagoge C. G. Salzmann schreibt in seinem 1806 erschienenen „Ameisenbüchlein“ den vielzitierten Satz: „Von allen Fehlern und Untugenden seiner Zöglinge muß der Erzieher den Grund in sich selbst suchen . . . Sobald er Kraft und Unparteilichkeit genug fühlt, dieses zu tun, ist er auf dem Wege, ein guter Erzieher zu werden.“ Zu dieser Anschauung bekennt sich auch F. Künkel, und durch Psychotherapie, genauer gesagt, in Anlehnung an A. Adlers Individualpsychologie will er einen Pfad weisen durch die vielen Erziehungsschwierigkeiten, die zwar auch früher bestanden, die sich aber heute so empfindlich bemerkbar machen. Seine Lösung ist der von Salzmann ausgegebenen gleich und lautet: Erziehung der Erzieher! „Das Problem der Selbsterziehung wird daher in der vorliegenden Schrift . . . in den Mittelpunkt des Gesichtsfeldes gerückt“ (S. 6).

Dem Verf. kommt es darauf an, daß die Jugend zu eigener Verantwortlichkeit, zu charaktervoller Selbständigkeit, erzogen werde. Minderwertigkeitsgefühle und Geltungsstreben im Zögling durchkreuzen oftmals die Bemühungen des Erziehers, und dieser greift mit seinen Maßnahmen stets fehl, wenn sie irgendwie von seiner „Ichhaftigkeit“ diktiert sind. Das ist der wertvollste Grundgedanke des Buches, daß der Erzieher durchaus selbstlos sein und wirken müsse. Eine Reihe interessanter, ausführlich dargestellter Fälle aus der Erziehungsberatung beleuchtet die theoretischen Ausführungen. Man kann aus ihnen pädagogisches Verstehen und pädagogischen Takt lernen, zumal wenn man es, wie in der Hilfsschule, mit nicht normalen Kindern zu tun hat. In den philosophischen Erörterungen finden sich Sätze, die wohl nicht so absolut gemeint sind, wie sie dastehen, z. B. „daß es nie gelingen kann, eine wirklich erste Ursache auf wissenschaftlichem Wege festzustellen“ (S. 16). Die berufliche Beschäftigung mit mehr oder weniger Entgleisen scheint den Verf. gegenüber der Menschheit pessimistisch gestimmt zu haben; er meint: „Wer es wagt, rücksichtslos und ehrlich menschliche Charakterkunde zu studieren, der darf sich nicht entsetzen, wenn er in jedem Menschen ausnahmslos und überall die fratzenhaften Züge eines Teufels findet“ (S. 26).

Weigl, Franz, Die Wertwelt der Volksschuljugend. 205 S. F. Schöningh, Paderborn 1929. 4,50 M.

Der Kampf gegen alles Minderwertige und Unterwertige in Sitte und Gesinnung hat nur Erfolg, wenn mit ihm die Pflege des Hochwertigen Hand in Hand geht. Beides ist für die Er-

ziehungsarbeit von ausschlaggebender Bedeutung. Daher die allgemeine Beachtung der Feststellungen, welche Werte in der heutigen Jugend geschätzt sind bzw. in welchem Maße sie wertarm oder wertblind dahinlebt. Einen gerade für den Seelsorger willkommenen Beitrag hat F. Weigl geliefert, indem er die Wertwelt der volksschulpflichtigen Jugend systematisch darstellt, so wie sie sich ihm aus Erhebungen in katholischen Knaben- und Mädchenschulen und aus Nachfragen bei reiferen Jugendlichen und Erwachsenen ergibt. Wer den Menschen zu einem religiös-sittlichen Charakter bilden will, hat großes Interesse daran, zu wissen, welchen Idealen sich das Kind erschließt, welche Unterrichtsfächer es bevorzugt, welchen Lebensberuf es sich wünscht. Zu den Untersuchungen über Kinderideale möge man R. Allers, Das Werden der sittlichen Person, 1929, S. 166—182 vergleichen. Das Fernideal der biblischen Personen und kirchlichen Heiligen wird sich wohl nie so eindrucksvoll gestalten lassen, wie das Nahideal aus der lebendigen Umwelt des Kindes. Dagegen müßte die Kraft der religiösen Idealgestalten die der profanen übertreffen, was nach den Untersuchungen Weigls und anderer oft nicht der Fall ist (S. 22 u. 30). Besonders instruktiv und eine Ergänzung zu jeder Katechetik sind die Kapitel: Ethische Wertwelt der Kinder (S. 76—106) und: Religiöse Wertwelt (S. 106—205). Erst wenn der Erzieher weiß, was in der Kinderseele an Kraut und Unkraut wachsen will, kann er sicher und zielbewußt an die Pflege des Seelengartens gehen. W. greift auf das erste Erwachen der Gottesvorstellung zurück, sucht die Entwicklungsstufen in den Kinderjahren näher zu bestimmen, widmet dem Glaubenszweifel einen längeren Artikel und faßt auch die Gesamteinstellung des Kindes zum religiösen Unterricht und Leben ins Auge. Manches Ergebnis war ja wenigstens in confuso dem seelenkundigen Erzieher und Beichtvater bekannt; es gewinnt aber durch das exakte Verfahren an Präzision, Vollständigkeit und Tiefe des Eindrucks.

F. J. Peters.

Seelsorge.

Fattinger, Rudolf, Pastoralchemie. Eine Orientierung über die sakramentalen Materien, liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe nach den kirchlichen Bestimmungen. 192 S. Herder, Freiburg 1930. 6,50 M.

Ohne sie mit dem Begleitzettel des Verlags gleich zu einer „neuen theologischen Disziplin“ (!) erheben zu wollen, wird man doch die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieser gediegenen, überall die kirchlichen Bestimmungen im lateinischen Originaltext wiedergebenden „Pastoralchemie“ in dem vom Verf. umschriebenen Sinne anerkennen. Natürlich kommt auch den Ausführungen im einzelnen immer nur insoweit bindende Kraft zu, als sie durch derartige Entscheidungen begründet sind.

Berufliche Frauenarbeit im Dienste der Seelsorge. Bericht über die Tagung der Berufsgemeinschaft kath. Gemeindehelferinnen in Berlin-Biesdorf. (Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgehilfe, Heft 4.) 50 S. Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe, Freiburg 1930. 1,50 M.

Bei dem großen Interesse, dem heute sowohl der neuzeitliche Ausbau der Seelsorge wie andererseits auch die Versuche einer Einbeziehung der Frau in die Seelsorgsarbeit begegnen, wird man es begrüßen, daß die Verhandlungen dieser dritten Tagung der Berufsgemeinschaft kath. Gemeindehelferinnen (gegr. 1926) nicht im verborgenen geblieben, sondern auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden sind. Die vier Referate gruppieren sich um das Thema „Die Arbeit der Seelsorgehilfe für das gefährdete Kind“. Aus dem beigefügten Tätigkeitsbericht entnimmt man, daß die Gemeinschaft zur Zeit bereits 205 Mitglieder, davon 62 Ordensschwwestern, zählt.

Vollständiges Meßbuch der katholischen Kirche. Deutsche Bearbeitung der vlämischen Originalausgabe der Benediktiner von Affligem, besorgt durch die Benediktiner in Ilbenstadt-Oberhessen. 1400 S. Verlag Laumann, Dülmen 1930. Preise geb. von 10 M. bis 16,50 M.

Mit dem unverkürzten lateinisch-deutschen Text, den sorgfältig ausgearbeiteten liturgischen Erläuterungen, zahlreichen Einschaltbildern eines vlämischen Künstlers, dazu auf bestem Papier tadellos gedruckt, stellt dieses neue Volksmissale tatsächlich wohl eine der allerbesten Leistungen auf diesem Gebiete dar.

Timmen, Wilhelm, Die Kommunikantenanstalten. Die Sorgenkinder des Bonifaciusvereins, ein Bild von ihrem Leben und Wirken. 90 S. Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1929. 2,50 M.

Der Verf., Missionspfarrer zu Eutin in Holstein, seit 20 Jahren mit der Seelsorge der Diasporakinder in den Kommunikantenanstalten betraut, gibt hier einen dankenswerten Überblick über die Entwicklung und das Arbeitsfeld dieses wichtigen Zweiges der Diasporaseelsorge. In der Fülle von praktischer Erfahrung, die hier niedergelegt ist, liegt der Wert der Arbeit, die von der theologischen Fakultät Freiburg als Doktordissertation angenommen wurde.

Jahrbuch des Gebetsapostolates 1930. 183 S. Saarbrücker Druckerei und Verlag 1930. 1 M.

Aufsätze über Wesen und Wirken des Gebetsapostolates, Berichte über die Tätigkeit des Sekretariates und der Ortsgruppen, Verzeichnisse der Diözesandirektoren und der angeschlossenen Apostolatsvereine, Literaturangaben und Nachrichten aller Art hat das Sekretariat des Gebetsapostolates in Deutschland, Essen, Ignatiushaus, Freiligrathstraße 8, zu einem inhaltreichen und dabei sehr wohlfeilen Jahrbuch zusammengestellt. S.

Speyer, Joseph, Lebensweisheit des Seelsorgers für Pfarrhaus und Gemeinde vom Standpunkte der priesterlichen Vollkommenheit. 3., verbesserte und bedeutend vermehrte Auflage (5.—7. Tausend). 343 S. Geh. 3,35 M., geb. 4,50 M., in Prachtband 6 M. Verlag A. Laumann, Dülmen i. W. 1930.

Wirkliche Lebensweisheit ist es, die hier geboten wird. In der neuen, nun durch besonders wertvolle Abschnitte bereicherten Auflage ist das bewährte Werk zu einem zuverlässigen Führer durchs ganze Priesterleben geworden. Der Alltag des Seelsorgers mit seinen Anforderungen und Schwierigkeiten zieht an unserm Auge vorüber. Aber dieses Alltagswirken ist angeschaut unter dem Blickpunkt priesterlicher Vollkommenheit. Nur fürchte man keine weltfremde Verzerrung des Priesterlebens zu finden, wie sie hier und da geboten wird. Aus jeder Zeile spricht vielmehr eine reiche Erfahrung, wie sie nur in den Sielen gewonnen wird. Aus jeder Zeile spricht aber auch eine vornehme Abgeklärtheit und klassische Urteilsreife, die nur in der Absonderung vom Getriebe und Betriebe, aus tiefer Meditation erwachsen kann. Oft, besonders im 4. Abschnitt („Der Priester in kranken Tagen“ und „Ewigkeitsgedanken“) glaubte ich manchmal Sailers Antlitz hinter den Worten aufleuchten zu sehen. Alles in allem: Priestererfahrung, Priestergebet und Priesterleiden ließen diese Edelfrucht zur Reife kommen. Wer danach greift und sie kostend sich zu eigen macht, wird dem Spender dankbar bleiben.

Wilh. Schauf.

Geschichte, Gesellschaft, Wirtschaft.

Baxa, Dr. Jakob, Adam Müller. Ein Lebensbild aus den Befreiungskriegen und aus der deutschen Restauration. 490 S. u. 1 Titelbild. Gustav Fischer, Jena 1930. 16 M.

Die erste umfangreiche und ganz aus den Quellen, namentlich aus den bislang kaum herangezogenen weiterstreuten Archivalien gearbeitete Biographie des vielberufenen Sozialphilosophen der Romantik und Restaurationsepoche. Man darf sie aus mehreren Gründen aufrecht willkommen heißen. Einmal, weil Adam M.'s Charakterbild — bei den Romantikern

bekanntlich eine nicht allzu seltene Erscheinung — noch immer schwankt und insbesondere durch Carl Schmitts („Politische Romantik“) scharfe Kritik an sympathischen Zügen nicht gerade gewonnen hat. Sodann, weil die Sozialphilosophie der Romantik, die — mag man sie beurteilen wie immer — jedenfalls doch noch einmal den Mut zu einem Neubau der Gesellschaft aus der Idee heraus aufbrachte, zur Zeit wieder einmal die Aufmerksamkeit stark auf sich zieht (vgl. etwa die Studien von E. K. Winter „Sozialmetaphysik der Scholastik“, „Anton Günther“ u. a.). Endlich weil gerade der Wiener Privatdozent B., mit O. Spann Herausgeber der Sammlung „Die Herdflamme“, durch seine „Einführung in die romantische Staatswissenschaft“ (1923) und zahlreiche Vorstudien über M. an diese Biographie wohl vorbereitet herantreten durfte. In drei großen Abschnitten, „Lehrjahre“, „Wanderjahre“ und „Kampfjahre“, rollt er dieses bewegte, vom Glück bald auf-, bald abwärtsgetragene Leben auf, das in politisch ungemein erregter Zeit (1779—1829) zugleich ein gutes Stück miterlebter und mitgedachter deutscher Geschichte umspannt.

Kraus, J. B., S. J., Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende, dogmengeschichtliche Übergangsstudie. 320 S. Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1930. 14 M.

Die große Bedeutung dieses gelehrten Buches liegt darin, daß in ihm die bekannte Theorie über die Zusammenhänge zwischen Religion und Wirtschaft im allgemeinen, Calvinismus und Kapitalismus im besonderen, und zwar unter Erschließung eines umfangreichen, nur in England selbst zugänglichen Quellenmaterials am Puritanismus in einem seiner Heimatländer nachgeprüft wird. Das Ergebnis der an den interessantesten Aufschlüssen überreichen Untersuchung faßt Kr. zum Schluß in Thesenform zusammen (S. 308 f.). Der Scholastik lag jede Berührung mit kapitalistischen Bestrebungen durchaus fern. Die englische Reformation hat eine durchgreifende Wandlung der sozialen und wirtschaftlichen Auffassung zwar nicht direkt intendiert, aber faktisch zur Folge gehabt, ist Wegbereiterin für den „neuen Geist“ geworden. In gewissem Sinne gilt das schon für die englische Staatskirche, die durch die Lostrennung von Rom der Krone einen ungeheuren, in merkantilistischer und monopolistischer Politik sich auswirkenden Machtzuwachs brachte. Zum Vorkämpfer gegen diesen religiösen, wirtschaftlichen und politischen Absolutismus wird alsdann der Puritanismus, der die unzufriedenen Elemente sammelt, und, indem er den Kampf um religiöse Freiheit und Gleichberechtigung voranstellt, zugleich dem neuen liberalen Wirtschaftsgeist, dem absoluten Eigentumsbegriff, der Auflösung aller sozialen Bindungen, der Verherrlichung des Wirtschaftserfolges die Bahn frei macht. Vollkommen neu sind, soweit ich sehe, diese Resultate nicht, sie entsprechen vielmehr den Korrekturen, die schon Sombart und Scheler an den berühmten Aufstellungen Max Webers vorgenommen hatten — wenn man nicht lieber annehmen will, daß W. selbst gar nicht so hatte verstanden werden wollen, wie übereifrige Freunde seine Theorie nachher ausdeuteten. Trotzdem ist natürlich diese erneute, mit kaum noch verwertetem Material (einige bedeutsame englische Darstellungen fand Kr. schon vor) belegte Bestätigung überaus wertvoll. Sprachlich wohl etwas gewagt nennt Kr. sein Buch eine „Übergangsstudie“. Richtig ist in der Tat, daß die Schilderung der Übergänge von der alten in die neue Zeit zu den bestgelungenen Partien des Werkes gehört. Aber auch die Zeichnung des mittelalterlichen Hintergrundes ist vorzüglich.

Meßner, Dr. Johannes, Um die katholisch-soziale Einheitslinie („Neues Reich“ = Bücherei Nr. 9). 64 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck, Wien, München.

Ausgerechnet in einer Zeit, in der auch dem sozialen Katholizismus nichts mehr nottäte als Einheit und Geschlossenheit, gibt es hier wieder einmal Meinungsverschiedenheiten, die insbesondere anläßlich der im Juni 1929 in Wien veranstalteten sozialen Tagung schroff zutage traten und selbst die österreichischen Bischöfe zum Einschreiten nötigten. Zu ihnen hat der Hauptschriftleiter der auch bei uns weitverbreiteten ausgezeichneten Wochenschrift „Das Neue Reich“, Privatdozent Dr. Joh. Meßner, seinerzeit in einer Artikelserie Stellung genommen,

die sich ebenso durch ihre solide sozialphilosophische Grundlage wie durch grundsätzliche Klarheit, kluge Besonnenheit und vornehme Diktion auszeichnete. Durch ein Vorwort von Bischof Dr. Sigmund Waitz eingeleitet, erscheinen diese Aufsätze hier in einem Hefte der vom „Neuen Reich“ herausgegebenen Bücherei vereinigt. Mit überzeugenden Gründen tritt M. denjenigen entgegen, die von der in der katholischen Soziallehre stets festgehaltenen mittleren Linie weg gegenwärtig einem sozialistischen oder auch liberalen Radikalismus zustreben, den „Solidarismus“ schwächlicher Halbheit und eines grundsatzlosen Opportunismus beschuldigen und durch extreme Linksschwenkung den verlorenen Einfluß auf die Massen der Kirche zurückzuerobern hoffen. Solchen Illusionen gegenüber fordert M. eine Sozialkritik und Sozialreform, die ebenso der unabänderlichen Wirklichkeit der gegebenen Verhältnisse, wie den vom Christentum vertretenen sittlichen Forderungen Rechnung trägt.

Rinteln, Fritz Joachim von, Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch. 59 S. Max Niemeyer, Verlag, Halle 1930.

Ein Sonderabdruck aus der „Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, VIII, Heft 2. Die von gründlicher Vertrautheit des Münchener Privatdozenten mit dem schwierigen Gegenstande zeugende Studie unternimmt es mit Glück, an dem durch ein ganzes Menschenalter fortgesetzten Ringen eines unserer bedeutendsten Religionshistorikers und Geschichtsphilosophen und an den mannigfachen Wendungen seines Entwicklungsganges die gesamte Problematik der neueren Geschichtsphilosophie aufzurollen. Sie schließt (S. 55 f.) mit der Andeutung eines eignen Lösungsversuches. Man freut sich aufrichtig, diese Fragen so sachkundig und tiefgründig auch einmal von einem jungen katholischen Gelehrten angepackt zu sehen.

Langbehn, Julius, Der Geist des Ganzen. Zum Buch geformt von Benedikt Momme Nissen. 242 S. u. 12 Tafeln. Herder, Freiburg 1930. Kart. 4,20 M.

Momme Nissen legt hier den mit feinsinniger Hand geordneten, zu einem Buch gestalteten und mit ausgewählten künstlerischen Beigaben bereicherten Nachlaß seines Freundes vor. Daß diese mühevollen Arbeit nicht vergebens war, sondern abermals viel wertvolles Gedankengut zutage gefördert hat, wird auch derjenige gerne zugeben, dem die persönliche Art dieses geistvollen Sonderlings wenig sympathisch ist.

Hoeber, Karl, Dr. Carl Sonnenschein. Der Studentenführer und Großstadtseelsorger. 162 S. Buchverlag Germania, Berlin 1930. Kart. 3,50 M.

Der drängenden Ungeduld der Freunde und Zeitgenossen, die S.s Gestalt und Wirken möglichst bald auch für die Nachlebenden festgebannt zu sehen wünschten, wird man es zugute halten, daß heute, kaum 1 $\frac{1}{2}$ Jahr nach seinem Hinscheiden (20. Februar 1929), schon zwei Lebensbilder (Hoeber und Thrasolt) vorliegen. Oder war es doch vielleicht nicht nur jugendliche Ungeduld, die, wie H. im Vorwort erzählt, schon wenige Tage nach dem Tode des Führers nach einem Biographen Ausschau hielt, sondern die geheime Ahnung, daß sein so ganz aus seiner Persönlichkeit hervorgewachsenes und von ihr getragenes Lebenswerk mit dem Menschen zugleich von dannen gegangen sei? Es war ja wohl auch nichts so sonderbar als die Frage nach einem „Nachfolger“, die seinerzeit in einigen Blättern aufgeworfen wurde! Die hier vorliegende Darstellung schildert den Heimgegangenen und sein Wirken (Jugend, Studium, Kaplansjahre, Volksverein, sozialstudentische Bewegung, Krieg, Großstadtpastorat) aus langjähriger freundschaftlicher Verbundenheit heraus, warm und pietätvoll, aber auch sachlich und wahr, wie S. selbst es nie anders gewünscht hätte. Denn so wenig, wie schon angedeutet, sein Wirken und seine Erfolge von seiner Persönlichkeit zu trennen waren, und von der unwiderstehlichen Anziehungskraft, die sie ausübte, ebenso sehr war es ihm selber doch eine Selbstverständlichkeit und ein Grundzug seines Wesens, daß er die eigne Person, ihr Wohlergehen, ihre Bequemlichkeit und ihre Gesundheit stets bis zur Selbstaufopferung hinter der Arbeit und der Aufgabe zurücktreten ließ.

Die Gesellschaftlichen Rundschreiben Leos XIII. und seiner unmittelbaren Vorgänger. Neu übersetzt von Dr. Karl Lugmayer. 428 S. Verlag der Typograph. Anstalt Wien I, Ebdorfer Str. 8. In Ganzleinen 10 M.

Enthält nicht nur die berühmten großen Enzykliken Leos, sondern auch einige weniger bekannte, wie das Schreiben über die Sklaverei an die Bischöfe Brasiliens („In plurimis“, 1888), ferner die Rundschreiben „Mirari vos“ Gregors XVI. (1832) und „Quanta cura“ Pius' IX. (1864). Die Übersetzung trägt das Imprimatur des erzbischöflichen Ordinariates Wien, was angesichts der bekannten Sonderstellung L.s und der sog. Wiener Richtung sowie gewisser Vorkommnisse in jüngster Zeit zu bemerken nicht ganz überflüssig ist.

Cathrein, P., Viktor, S. J., Sozialismus und Katholizismus. 100 S., Bonifatiusdruckerei, Paderborn.

C., dessen „Sozialismus“ viele Jahre hindurch für den sozialen und politischen Katholizismus in Deutschland führend war, ergreift hier nochmals die Feder, um zu der gegenwärtig vielumstrittenen Frage „Sozialismus und Katholizismus“ Stellung zu nehmen. Er hält gegenüber den Ansätzen zu einem „katholischen Sozialismus“, aber auch stellenweise von Brauer, Steinbüchel und anderen jüngeren katholischen Sozialpolitikern abrückend, an der schroff ablehnenden Haltung fest, die übrigens neuerdings auch das Schreiben der Kurie an die katholischen Arbeitervereine einnimmt. Die ganze Frage ist offenbar nicht eher spruchreif, bis die weitere Entwicklung des Sozialismus einigermaßen zu übersehen ist; bis insbesondere zu erkennen sein wird, ob und in welchem Ausmaß die im modernen Sozialismus zweifellos vorhandenen geistigen Unterströmungen an der in den Massen noch durchaus kirchenfeindlichen, bei den Intellektuellen mindestens nicht religionsfreundlichen Haltung Wesentliches werden zu ändern vermögen. S.

Aszetische Schriften für Priester.

Morganti, Pasquale, Erzbischof von Ravenna, Maria und der Priester. Vertrauliche Unterredungen in Geist und Sprache der Heiligen Schrift. Einzig berechtigte deutsche Ausgabe besorgt von P. Leo Schlegel O. Cist. XVI u. 312 S. Fr. Borgmeyer, Hildesheim 1929. Brosch. 5,50 M., geb. 7,50 M.

Aus der Feder des letztverstorbenen Erzbischofs von Ravenna ging schon früher das treffliche Werk „Der Heiland und sein Priester“ hervor. Nunmehr erscheint aus dem literarischen Nachlaß des Verblichenen das oben angezeigte, dem ersten ähnliche Werk, herausgegeben von seinem ehemaligen Sekretär. Von den beiden Teilen behandelt der erste die einzelnen Anrufungen der Laueretanischen Litanei, der zweite neun Novenen zu Ehren der Mutter Gottes. Es sind kurze, sinnige und fromme Betrachtungen, in die der Verf. seine Gedanken kleidet. Eine reiche Verwendung von Schriftstellen zielt wie das frühere so auch dieses Werk. Der betrachtende Priester findet darin recht vieles, was ihn anspricht, und was er für sich und sein Leben wohl gebrauchen kann.

Pichler, Alois, C. Ss. R., Seelenkunde des Priesters. X u. 344 S. Missionsverlag St. Ottilien-Oberbayern 1929. Geb. 5 M.

Das Buch enthält in 45 Kapiteln geistreiche und frisch geschriebene Erörterungen über die verschiedensten Dinge, die einen Geistlichen berühren können. Es ist eben eine Sammlung von Zeitschriftenaufsätzen, denen der einheitliche Faden fehlt. Jedes Kapitel ist ein Stück für sich und umfaßt neben guten Beobachtungen recht brauchbare Lehren und Nutzenwendungen für das berufliche Leben eines modernen Geistlichen. Der Verf. verfügt über eine gewandte Feder und weiß seine eigenen Darlegungen mit vielen glücklichen Zitaten aus andern Werken angenehm zu würzen, so daß die Lektüre erfrischend wirkt.

Rouët de Journal, M. J., S. J. und Dutilleul, J., S. J., *Enchiridion asceticum. Loci Ss. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum ad ascetism spectantes.* XXXVI u. 666 S. Herder, Freiburg i. Br. 1929. Geb. 15 M.

Das Werk ist nach dem Vorbild des *Enchiridion Symbolorum* (Denzinger), des *Ench. Patristicum* und des *Ench. Fontium Historiae Ecclesiasticae* bearbeitet. In berechtigter Mäßigung beschränkt es sich auf eine Auswahl aus der asketischen Literatur der sieben ersten Jahrhunderte, angefangen von den apostolischen Vätern bis auf Johannes Damascenus. Die Ordnung ist chronologisch gewählt. Für die neuentstehende Wissenschaft der Asketik ist die Sammlung dieser asketischen Texte unentbehrlich. Die Texte sind meistens Migne entnommen bzw., soweit erschienen, den Wiener und Berliner Väterausgaben. Die Bearbeitung ist sehr sorgfältig. Drei praktische Indizes, ein chronologischer, systematischer und alphabetischer, erleichtern sehr die Benutzung dieses vortrefflichen Werkes.

Schmid, Max, S. J., *Konferenzen für die monatliche Geisteserneuerung. I. Band: Hindernisse des geistlichen Fortschrittes.* 340 S. Geb. 5 M. II. Band: *Mittel zum Fortschritt in der Vollkommenheit.* 381 S. Geb. 5 M. Kösel & Pustet, München 1929.

Die hier gesammelten Konferenzvorträge sind zuerst vor Ordensleuten gehalten worden, sind aber in der vorliegenden Form auch für höher strebende Christen in der Welt recht passend und anregend. Besonders werden auch Geistliche, die selbst solche Vorträge zu halten haben, mit Nutzen danach greifen, zumal da ihr Inhalt ganz praktisch und ihre Form sehr leicht und ansprechend ist. Nicht weniger eignen sich diese klaren und verständlichen Darlegungen zur persönlichen Betrachtung sowie zum Vorlesen in klösterlichen Gemeinschaften.

Schuck, Johannes, *Priestersorge. Weisungen der Vätermystik zu der priesterlichen Doppelaufgabe: „Gehet hin“ (Matth. 28, 19) und „Bleibet in mir“ (Joh. 15, 4).* 229 S. Schöningh, Paderborn 1930. Kart. 4 M., geb. 5 M.

Unter den drei mystischen Überschriften: *Speculum compositionis*, *Sacramentum mutabilitatis* und *Duae vitae* faßt der Verf. (Pfarrer, DDr.) seine Gedanken, die er meist anlehnt an die Mystik der Väter, zusammen. Zahlreiche Belege aus den Väterschriften, auch aus dem hl. Bernhard sind angeführt. Die Gedankengänge und Ausführungen sind stellenweise nicht leicht zu verstehen. Es handelt sich bei dem ganzen Inhalt um die alte Kernfrage der harmonischen Vereinigung von apostolischer Arbeit und innerem Gebetsleben.

Sträter, Hermann Joseph (Weihbischof), *Priester und Franziskus-Ideal.* 2., vermehrte Aufl. 120. VI u. 40 S. Herder, Freiburg i. Br. 1929. 0,75 M.

Der Verf. behandelt kurz, aber treffend die drei großen Hindernisse priesterlicher Vollkommenheit: Augenlust, Fleischeslust und Stolz, und stellt ihnen aus dem Leben des hl. Franziskus die drei großen Gegenmittel gegenüber: Armut, Reinheit und Demut. Sodann findet er goldene Worte über die drei Hauptanforderungen, die unsere Zeit an den echten Priester stellt: Eifer, Milde und Innerlichkeit, und beleuchtet dieselben wieder vom lichten Bilde des Heiligen von Assisi her. Für Priester, namentlich für Freunde des Dritten Ordens, ein sehr ansprechendes und wertvolles Büchlein.

W. Stockums.

Religiöse Literatur für Gebildete.

Klug, Joseph, *Der gute Meister.* 187 S. Schöningh, Paderborn 1929. Geb. 4,50 M.

Das Buch, das nach dem Heimgang des Verf. aus dessen Nachlaß vom Verlag Schöningh herausgegeben worden ist und eine pietätvolle Erinnerung an den edlen Toten bedeutet, ist durchweht von duftenden, gemütsinnigen, religiösen Gedanken, die vielfach in Form eines Dialogs zwischen Meister und Jünger wiedergegeben sind. Der gute Meister ist natürlich

Christus. Es wird näherhin in anmutiger Weise gesprochen über seine Person, sein Reich, sein Evangelium, seine Gnade, über Versuchung, Kampf und Sieg, über Gottsucher und Gottfinder. Hinzugefügt ist eine letzte Gabe des verewigten Verf. über den wertvollen Menschen, ein melodischer Nachklang, möchte man fast sagen, aus der Wertphilosophie.

Lampe, Heinrich, Am Sonntagmorgen. Besinnliche Gedanken für jeden Sonntag des Jahres. 167 S. Germania-Verlag, Berlin 1930.

Die einzelnen Lesungen dieses Buches waren zuerst als „Sonntagsgedanken“ in dem Berliner Kirchenblatt erschienen. Wenn der Verf. (Kaplan) sie jetzt gesammelt herausgibt, so hat er dabei die gute Absicht, den katholischen Familien einen religiösen Stoff zu bieten, der, wie es bei den Vätern fromme Sitte war, am Sonntag zwischen Hochamt und Mittagessen in der Familiengemeinschaft zur tieferen Erbauung vorgelesen werden könnte. Für diesen Zweck sind die Abhandlungen, die an das Sonntagsevangelium anknüpfen, recht geeignet. Auch sonst bieten sie eine anmutende religiöse Erbauungslektüre.

Mohr, Heinrich, Menschen und Heilige. Katholische Gestalten. Mit Holzschnitten von Hans Unkel. 8°, VI u. 432 S. Herder, Freiburg i. Br. 1930. Brosch. 8 M., geb. 10 M.

Ein prächtiges religiöses Volksbuch, das H. Mohr dem katholischen Volke geschenkt hat. Er ist zwar selber mehr der Anreger und Herausgeber, vierundzwanzig andere bekannte Schriftsteller und Schriftstellerinnen haben ihm geholfen, von denen ein jeder, wie auch er selbst, ein Heiligenleben verfaßt hat. Es sind keine Heiligenlegenden alten Stils, die meist nur Tugend- und Wunderwerke aufweisen, sondern Biographien, welche die Heiligen auch nach ihrer menschlichen Seite darstellen. Auffassung und Darstellung sind natürlich bei der Verschiedenheit der Verfasser oft sehr verschieden. Aber das gibt gerade dem Sammelwerk einen besonderen Reiz. Als katholisches Hausbuch zur gemeinsamen Lesung im Familienkreise wie auch zur Vorlesung bei Exerzitien ist das Werk sehr geeignet.

Przywara, Erich, S. J., Christus lebt in mir. XII u. 60 S. Herder, Freiburg i. Br. 1929. 1,40 M., kart. 1,70 M.

Das Büchlein „trat an Stelle einer neuen (fünften) Auflage von, „Eucharistie und Arbeit““ (Vorw.). Es handelt von Christus, Christusleben, Christuswerk, Christusgemeinschaft, und zwar in kerniger, mystischer, fast ganz der Heiligen Schrift entnommener Sprache. Unzählige Schriftstellen sind in systematischer Ordnung zusammengruppiert, so daß der Verf. aus eigenem nicht mehr viel hinzuzufügen brauchte. Eine erhebende und ansprechende Lektüre, besonders für Theologen.

Rademacher, Arnold, Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems. Zweite, verbesserte Aufl. VIII u. 230 S. Herder, Freiburg i. B. 1929.

Ein geist- und inhaltsreiches Buch aus der Hand des geschätzten Bonner Apologeten. Ausgehend von der treffsichern Beobachtung, daß Religion und Leben, Christentum und edles Menschtum, Katholizismus und Weltkultur in der modernen Zeit immer mehr auseinanderklaffen und in eine gegenseitige Spannung geraten, geht der Verf. den tieferen Gründen dieser Erscheinung nach und sucht Wege aufzuzeigen, um die Spannung zu beheben, d. h. um die moderne Welt wieder mit christlichen Gedanken zu durchdringen. Es sind keine gewöhnlichen Ausführungen, die hier geboten werden. Überall verrät sich der tief und scharf beobachtende Blick und das aufrichtige Bemühen, der leidenden Zeit zu helfen. Mit besonderer Sorgfalt und sichtlicher Wärme ist der Typ des weltzugewandten religiösen Aktivisten herausgearbeitet.

Schmitt, Julius, Die göttliche Vorsehung. Nach den Schriften des R. P. de la Colombière. 8. Aufl. 143 S. Kirchheim, Mainz 1929. Geb. 2,60 M.

In anmutiger, frommer Sprache redet das Büchlein von der Tatsache, dem Wesen und dem Segen der göttlichen Vorsehung und will diese alte, trostvolle Wahrheit des Christentums in

der leidvollen Gegenwart wieder neu aufleben lassen. Gequälte und gedrückte Seelen werden es nicht lesen, ohne aus den Quellen des Glaubens Mut und Zuversicht zu schöpfen.

Sierp, Walter, S. J., Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben. Erwägungen und Betrachtungen über das Fundament der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola (Exerzitienbibliothek VI. Bd.). XII u. 32 S. Herder, Freiburg i. Br. 1929. Brosch. 5,60 M., geb. 7 M.

Das Buch gehört in die stark anwachsende Exerzitienliteratur der Gegenwart und will allen, welche Exerzitien geben oder machen, Geistlichen wie Laien, ein helfender Führer und Wegweiser sein. Im ersten Teile wird der Text des Fundamentes ausführlich erklärt, wobei die modernsten Fragen der Aszese und Frömmigkeit besprochen werden. Der zweite Teil des Buches umfaßt eine Reihe von ausgeführten oder nur kurz skizzierten Betrachtungspunkten aus der Feder des Verf. selbst. Es ist dankbar zu begrüßen, daß außer anderen auch der dem Klerus wohl bekannte P. Lönartz, der leider so früh sterben mußte, mit einigen seiner inhaltvollen Vorträgen zu Worte kommt. Auch was der Verf. selbst bietet, ist sehr gehaltvoll und vor allem auch praktisch verwendbar.

Verschaeve, Cyriel, Schönheit und Christentum. Drei Essays. Aus dem Flämischen von Marc. R. Breyne und Hans Lindau. XVI u. 136 S. Matth.-Grünwald-Verlag, Mainz 1929.

Verschaeve, ein flämischer Priester der Gegenwart (geb. 1874), gehört zu den besten Lyrikern und Dramatikern seines Volkes, ist ein Dichter in Versen und in Prosa. Die hier zusammengeführten und sehr glatt aus dem Flämischen übersetzten Essays: Die Schönheit im Evangelium, Die Poesie der Psalmen, Christliche Kunst, verraten deutlich den tief und gefühlvoll empfindenden Dichter. Es verlohnte sich schon, diese Stücke ins Deutsche zu übertragen und auch deutschen Lesern zugänglich zu machen.

W. Stockums.

Hinweis.

Frieden denen, die guten Willens!

Eine bestimmte Zusicherung auf Bethlehems Fluren gegeben, geltend bis ans Ende. Die schöne Zeit, zu der sie gegeben, ist wieder nahe, und selten war die Sehnsucht nach Frieden für innen und außen so groß wie jetzt.

Immer mehr kommt, Gott sei Dank, wieder die Sehnsucht nach der Quelle des Friedens, nach dem Kindlein in der Krippe, das den Frieden gebracht. In keiner Kirche, in keinem guten Hause darf sie mehr fehlen. Wer eine Krippe zu annehmbarem Preis anschaffen will, der sehe die heutige Beilage. Für alle Verhältnisse ist Auswahl da, und wer noch eine andere Auswahl haben will, der schreibe um einen Katalog an E. Seelhoff, Wwe., Koblenz. Die große Krippenschau kann dort besichtigt werden!



GTU Library



0122-00254 8679

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

PRINTED IN U.S.A.

057715
Bonner Zeitschrift für
Theologie und Seelsorge

v.7
1930

CBPaC

DATE

ISSUED TO

327743

v.7
1930

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

